

أعلام الفلسفة العربية

الجزء الثاني

دكتور
علي عبد الوهيد محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق



Bibliotheca Alexandrina

010156



دار المعرفة الجامعية

٢٠٠٥ - الطبعة الأولى - ١٦٣ - ٤٨٢

٣٨٧ من مال الموهب - القاهرة - ١٩٧٣

أعمال الفيلسفة الحديثة

المجلد الثاني

دكتور
علي عبد العلي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٤- ش. سوتير - الأزاريطة - ت. ١٦٣-٢٨٣
٣٨٧ ش. قنطرة السويس - ت. ٤٦٠-٣٩٧٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم قنو شر أولئك
الذين لا يعملون ويخبرهم
أن يعمل الآخرون،

إهداء
إلى زوجتي وأبنائي
الثلاثة

المقدمة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث ، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن .

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألماني « كارل ماركس » ، والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية ، حيث تبنت فلسفته شعبوا كثيرة ، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء . ولقد عرضنا فى الكتاب ، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى « رأس المال » ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية ، وبيننا مصادر الماركسية الثلاثة ، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاق للفكر الماركسى .

أما المفكر الثانى الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى « برنارد بوزانكيت » ، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين المثالية ، وعرضنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشيء من الاسهاب .

وفى الفصل الثالث انتقلنا الى الشخصية الثالثة ، وهو « جورج ادوارد مور » ، والنقد الموجه الى المثالية ، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية . ، وهو موقف الرفض

لها ، غير القابل لاجتماعاتها ومعانيها .

وعن جابريل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الرابع ، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجى) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة ، ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابريل مارسل : نحو فلسفة عينية حقة ، والوجود المتجسد ، والحرية من حيث هى ارتباط ، والتفكير الأول والتفكير الثانى ، والسر الانطولوجى ، والمشاركة من حيث هى سر ، والفلسفة شهادة خلاقة .

أما الفصل الخامس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفى اللاهوتى عند برديايف وماريتان وبوب وتيليش ، وفى هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون ، ووجوديون ، ويركزون على الفرد المشخص ، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها ، وأنهم اهتموا بنواحى ثقافية عديدة . كما بينا أوجه الاختلاف بينهم فى مواقفهم المختلفة .

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذى وضع من أجله .

والله ولى التوفيق ،،،

المؤلف

أ.د. / على عبد المعطى

الإسكندرية فى ١ / ٧ / ١٩٩٧

محتويات الكتاب

| الموضوع | الصفحة |
|-------------|--------|
| مقدمة | ١١ |

الفصل الأول

ماركس والمادية الجدلية

| | |
|---|----|
| أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية | ١٩ |
| ثانياً : المادية الجدلية | ٢٥ |
| ثالثاً : المادية التاريخية | ٢٧ |
| أبعاً : مصادر الماركسية الثلاثة | ٢٨ |
| خامساً : الجانب السياسى للماركسية | ٣٠ |
| سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية | ٣٤ |

الفصل الثاني

برنارد بوزانكيث

قمة المثالية فى انجلتوا

| | |
|--|-----|
| أولاً : بوزانكيث ... حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية | ٥١ |
| ثانياً : فلسفة بوزانكيث السياسية | ٧١ |
| ثالثاً : فلسفة بوزانكيث الأخلاقية | ٩٥ |
| أبعاً : الدين عند بوزانكيث | ١٢١ |
| خامساً : فلسفة الجمال عند بوزانكيث | ١٤٧ |

الفصل الثالث

جورج ادوارد سور

والنقد الموجه إلي المثالية

| | |
|-------------------------------------|-----|
| أولاً : حياته وأعماله وأهميته | ١٨١ |
| (أ) - حياته | ١٨١ |
| (ب) - أعماله | ١٨٧ |
| (جـ) - أهميته | ١٩٤ |
| ثانياً : موقفه من المثالية | ١٩٨ |

الفصل الرابع

جابريل مارسل والفكر الوجودي

| | |
|--|-----|
| أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها | ٢١١ |
| (أ) خصائص الوجودية | ٢١١ |
| (ب) منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها | ٢٣٢ |
| (جـ) لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات | ٢٣٧ |
| (د) مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة | ٢٤٢ |
| ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل | ٢٥١ |
| (أ) نحو فلسفة عينية حقبة | ٢٥١ |
| (ب) الوجود المتجسد | ٢٦١ |
| (جـ) الحرية من حيث هي إتياب | ٢٦٧ |
| (د) التفكير الأول والتفكير الثاني | ٢٧٠ |

| المصفحة | موضوع |
|---------|-------------------------------------|
| ٢٧٧ | هـ (السر الأنطولوجى . |
| ٢٨٣ | و (المشاركة من حيث هى سر |
| ٢٨٧ | ر (الفلسفة شهادة خلأقه |

الفصل الخامس

الفكر الفلسفى اللاهوتى

عند بوديانف وماريتان وبوب وتيليش

| | |
|-----|---|
| ٢٩٥ | (أ) تقديم وتعريف |
| ٣٠١ | (ب) أوجه اتفاق |
| ٣٠١ | أولاً : أنهم أنطولوجيون |
| ٣٠١ | ثانياً : أنهم وجوديون |
| ٣٠٣ | ثالثاً : أنهم يركزون على الفرد الشخص |
| ٣٠٣ | وأخيراً : أنهم اهتموا بالمشكآت موقفهم على الحقل التلاجماعى |
| ٣٠٤ | خامساً : أنهم اهتموا بتوالى ثقافية عديدة |
| ٣٠٥ | (جـ) أوجه اختلاف |
| | ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية |
| ٣٣٣ | ١ المراجع العربية |
| ٣٣٤ | ٢ المراجع الأجنبية |

الفصل الأول
ماركس والمادية الجدلية

أولاً

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس^(٩) كما آمن رفيق عمره إنجلز^(١٠) بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحت يقول ماركس « يرى هيغل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يخصصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (المخالق - الصانع) للواقع... أما أنا فإني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست إلا انعكاساً لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه »^(١١). ويقول إنجلز « إن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً في أي مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساؤلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد إلهما تتاج الدماغ الانساني، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذ ذاك يغدو من البدهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً، عند آخر تحليل، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيغل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو انعكاسات للأشياء الواقعية، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التي كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم »^(١٢).

لقد كانت فلسفة هيغل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(٩) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، مؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

(١٠) إنجلز : فريدريك إنجلز : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهينج - لودفيج فوريباخ، أصل العائلة والملكية الخاصة و الدولة .

(١١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

(١٢) إنجلز : ضد دوهينج - الشروح والتعليقات .

العقل، وقد احتفظ ماركس و إنجلز بفكرة هيغل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المقروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً : إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة، إلى المادة ... وخلافاً لهيغل إذن كان ماركس و إنجلز ماديين ^(١).

لقد كان ماركس و إنجلز يريان فى ديالكتيك هيغل المذهب الأعماق والأوسع والألمن، و وضعاه فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، و حيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحياناً بقفزات و كوارث و ثورات فى الطبيعة و المجتمع. ولكنهما أثقلا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادية الطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محرك اختيار الديالكتيك. يقول إنجلز « إننا كليتنا، ماركس و أنا، كنا و حللنا تقريباً اللذين عملا لانتقاد الديالكتيك الراعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها)، و ذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محرك الاختيار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختيار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديو و الألكترونيات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى » ^(٢).

ليس ثمة شىء ثابت راكم، و ليس ثمة شىء تام الصنع، فكل شىء فى تحرك و تحول يشهده ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى و حللنا الأبدية الدائمة، يقول إنجلز « ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شىء،

(١) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٧٥ .

وليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ،
حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى إلى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوتين العامة للحركة، سواء في العالم
الخارجي أم في الفكر البشري»^(١).

ذهب ماركس و إنجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، وجوهر كل فكر،
وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن
تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية
إنما تقاس بـ: رجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور
الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والنقيض
Antithesis والمركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك
محك اختباره الطبيعة.

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع
التالية :

(١) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر
العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالمتصر المشترك بين جميع السلع ليس
هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع
خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام»^(٢).
وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل

(١) إنجلز : ضد دوهينج ص ١٥ .

(٢) إنجلز : لودفيج فون باخ ، و نهضة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لاتاج سلعة معينة ^(١)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » ^(٢)، « إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد » ^(٣).

٢ - أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فأرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « فى درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة)، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، وزيادة رأس المال هذه فى التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشتريين والبائعين تتوازن ^(٤) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - للاركسية ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع نفسه : نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة في السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هي أن تكون مصدراً للقيمة^(١).

أى سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانساني. إن استهلاكها إنما هو العمل، و العمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التي يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولتقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضروري) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجره عنه^(٢).

و من لم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدي عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين، الذى سرقه الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع و الجشع تؤدي الى أن يتغلب كبار المالىين على الضعاف من منافسيهم و تأليف شركات قوية تستغل المال الى ابد حد، و ينتهى المالىون المتواضعون، و أهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، و لا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(٣).

إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً .

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس : رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ -

٤ - إن الطبقة العاملة هي الحاصلة على الحق والمعد والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتنزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، و بهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالي سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكي. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجى الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تنفقها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يفتنى باستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدي الى انتزاع الملكية من منتصبها»^(١).

(١) لينين : ماركس -- المجلد - للتركيبه ص ٤١ - ٤٢ .

ثانياً

المادية الجدلية

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها : كل شئ طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يقضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل الى التطور، ويرى ماركس أننا نجد التضاد في الشئ الواحد؛ الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية للمقدار، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثوري المباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى، خاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفي أو سلب التنظيم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنه فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه. فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره، ولا معنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد، ويرفعه إلى أعلى. وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لانهاية.

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعى البدائى، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالى، و المجتمع الاشتراكى، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتماً الى المجتمع الشيوعى حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتماً الى النظام الشيوعى. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره ، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعى توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعى. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعود وتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الورث الشرعى لخير ما أبدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسى الانجليزى، و الاشتراكية الفرنسية»^(١) ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبينما مراراً عديدة الأخطاء التى تنجم عن الاعتماد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيغل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ. وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطوروا الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها، فانتهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى^(٢).

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى والسياسى والثقافى ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢- الاقتصاد السياسى الانجليزى : لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية.

(١) لينين - ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادى و ملحد ألماني .

(٢) للرجع نفسه، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما اتهار النظام الاقطاعي ، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور ، تبين فوراً أن هذه الحرية تعنى نظاماً جديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة فى كل مكان فى أوروبا وخاصة فى فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها فى بيان ضرورة النضال ، و ضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع و رأس المال ، فى سبيل اقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١) والاقتصادية.

(١) لينين ، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسي للماركسية

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال ملد الأفلام يسيل بفزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لأرائه النجاح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لا زالت تعيش بين ظهرائنا حتى هذه الأيام.

والماركسية لا تقوم على الأوهام، ولا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الإنسان بوجه عام، وتنتظر في الوقت عينه في علاقة هذا الإنسان بالبيئة التي تكنتفه، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الإنسان في نظر للماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، وبعبارة أخرى إن الإنسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الإنسانية في معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة إنسانية خالدة⁽¹⁾.

إن ذات الإنسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا في إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالي من نتاجه، وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية، إن الإنسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

(1) Herve, P. : L'Homme Marxiste , Les Grands Appels de l'Homme
contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يمها، يعرف التكتل الشعبى، و يعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق و الأجر و الغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر و يفكر كما يشعر الناس، عامتهم، وفكرهم، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهوائه و أمنائه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

و الماركسية محارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجاز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، و المساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار»^(١).

ويوضح انجاز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئا مشتركا، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة انصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن تتناول المساواة، فى أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء و العبيد

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان اعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمتحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا انها ميزت بين الأحرار والعبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد^(١).

ويمضى انجاز في دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يوأم كل الموازنة انصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن نفى الاشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه التنف الترسة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، أثر تطورها القادماً، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهى الطبقة البورجوازية، وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعي وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنذاك، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بائجان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعي وأن يبذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

(١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسة^(١).

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها لرباط اللد بالند «نمت هذه الدول نموا برجوازيا، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنها حقوق الانسان. وما يبين انصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته اعتماد الملونين الموجودين في أمريكا، لقد أُنكرت الامتيازات الطبقية، وقدمت الامتيازات العرقية^(٢).

ثم يستمر التحول في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكي فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرفقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حلقة، صاحبها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلمها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أي في مجال الدولة وحده، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادي والاجتماعي^(٣).

ويخلص التحول الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سولء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ولكن بدلت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمراً بديهياً في نظر الجمهور النقيض، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمشابة تقليد شعبي عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله^(١).

ولكن هل تفر للماركسية مبدأ للمساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذي يعنى صهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، وصبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التي تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الرومية أو العاطفية. فإذا زعم برودون^(٢) . مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الإنتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلاً لا للملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيذك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعوض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع يحبوحة ودعة وترف وعطالة وتقاس، إنه لن يكون مجتمعاً سكنوياً راكناً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبلل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائض ومفارقات، وإن تصور أي مجتمع على وجه يفاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الإنتاج لا تبقى فيه ملكاً خاصاً للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه.

(٢) بير جوزيف برودون كاتب سياسي واقتصادي فرنسي عاش ما بين عامي ١٨٠٩ -

كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بنسب معين من العمل، وينال من المجتمع أيضاً بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الايصال ينال من المغانن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما يله.

ويبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى إنما هو إغلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم مفزوح و الآخر أهزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عملها أكثر من الآخر، ويظهر أخى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينفى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة، وهى فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج ، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات^(١).

لابد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والنينا من المجتمع الشيوعى إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، البرجوازى، الذى يحفظ علم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

(١) لينين، الدولة والثورة، الترجمة العربية ص ١٢٣.

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بوزال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتلفق بفزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحريرها، و الديمقراطية تعنى للمساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا تعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، وإنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تخطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى والشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا، ومحورها عن وجه الأرض، واستبدالها بألة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بهماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية^(١).

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد، يمثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسي البرجوازي، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل تمثلي التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعي من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، أناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شيء ما إلهي، شيء ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الإنسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ »^(١).

ويربط لينين بين هذه المزاغم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرز الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية»^(٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، و يستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زائدا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة بواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وتنقسم المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام و تنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

(١) للمرجع نفسه. ص ٥ .

(٢) للمرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر إنقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدولام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر^(١).

كان المجتمع الشيوعي البدائي خطوا من الارستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير إلى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكي الاراضى، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما، ولكن مالك الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة.

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدى، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال»^(٢).

وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض، مالكي المصانع والمعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بحمل الشعب كله، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج، فقد انقسموا مع مجرى الرأسمالية إلى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) إلى بروليتارين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية^(٣).

(١) المرجع نفسه. ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه. ص ١١.

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢.

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع الانقلابات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الاقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن «الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتألق، أو تقريباً، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوماً جهازاً معيناً للقسر الجسدى سواء تجلّى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجرات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر»^(١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، و تنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنت البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال المالية، ومن تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب، فى الاحزاب الاشتراكية التى تقود عن ادراك فضال الجماهير ... ولكن المناققين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكلبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع^(١).

وبأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك اللذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبد جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الأرض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجاع أن يكون مساويا للشبعان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيلها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازى، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين وأدخلناها لانفسنا، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما يتعلم فى الدنيا امكان الاستثمار، عندما يتعلم ملاكو الأرضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون، عندما تزول امكانيات ذلك، عندئذ تترك هذه الآلة للتحطيم. عندئذ تزول الدولة، ويزول الاستثمار^(٢).

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وإنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما^(٣).

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقيّة، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصاديّاً، والتى تغزو أيضاً، بقضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تؤدى إلى إلغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الإنتاج فى مصالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر لم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول انجلز «إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل الهدوى والفأس البرونزية» (٣).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متضادان، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا و انتهت الحرية ، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف للمنظم - مع تطور المجتمعات حتى تصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة إلغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ .

(٢) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية . ص ٤٥ .

(٣) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥ .

الأن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم إلا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي الحافل بالتناقضات، إلى مجتمع ديموقراطي يرى من القنسر والإكراه مجتمع الغد، للمجتمع الشيوعي، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال في سبيل تحرير البروليتاريين في قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هي القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير ومساندة ويقاظ الثورة في جميع الأقطار»^(١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار في النطاق القومي الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومي - ميمنا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا في الأمم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»^(٢)، إن على الاشتراكي الديموقراطي الحق أن «يناضل ضد ضيق الأفق القومي. وضد الميل إلى الانحصار والانزلال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»^(٣).

أن الأهمية الحقة، واتحاد الشعوب في المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتاري العالمي «وتثقيف الجماهير الكادحة في الأمم المسيطرة والأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية»^(٤).

(١) ستالين، أسس اللينيينية، الترجمة العربية ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩.

(٣) المرجع نفسه ص ٨١.

(٤) المرجع نفسه ص ٨٠.

تحدث لينين فى بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأمم والدول و الاقوام و الطليقات بعضها البعض، و بين بوجه خاص القضايا السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية الراهنة، و فى طليعتها مسألة الحرب و الاستعمار، و رأى أن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام و إعادة اقتسام المستعمرات و مناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف و منها ما تكون ثورية و منها ما تكون غير ذلك بولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق المالبين يتوخون نوال حصص الأسد من الغنيمة و أن عشرات الملايين من الجثث و المشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين و عشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية و سحقتهم و خدعهم و ضللتهم، و على صعيد الخراب العالمى الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية و ظفرها، مهما كانت طويلة و قاسية تقلبات الاحوال التى يتألى عليها أن تجتازها^(١).

أما الاستعمار، و هو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، و وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات و الاحتكاكات و ضروب النزاع فى منتهى الشدة و القوة، و ما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار، أى الرأسمالية التى سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية و تقدمها، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع، و يمهّد فى الوقت نفسه الى السير فى طريق الاشتراكية.

(١) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠ .

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن للماركسية مذهبها أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الاخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى... يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيدا، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذلك ينبغى أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغى أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشباب المجتمع الشيوعى. البناء هنا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك الا إذا تمسكتم العلم الحديث كله، وأجندتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملى كله .

وبعد أن بوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بمعنى أنهم يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية فى الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق وفى تلك خلط يشوش الأفكار لنزرع الاضطراب، ويث الضلال فى عقول العمال والفلاحين فىأى معنى تنكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذي تبشر بها البرجوازية في دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة تقول، بناءة، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خلداع يغش العمال والفلاحين ويضممر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين».

ويستمر لينين في ربط بين الاخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين».

وقد ترب علينا أن نهشم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذي يوكل الى الاله الطوب، لأن هذا الاتحاد لم يكون في وسعه أن يصدر الا عن المعامل والمصانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدتها الطويلة، وغفوتها المديدة ... إن الاخلاق، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانساني، لم تكن في رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى.

ويمضى لينين في تحديد منازل النضال، ويبان ما يشبه أن يكون في نظرة الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر. لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعبة وعنتا حلف الطبقات، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، ولذا قيع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعنى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمن أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق ؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القهصر وكبار الملاك العقارين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجلب الى صفوفها الفلاحين العمال لتتقضى على مقاومة الفلاحين للموسرين . الذين يثرون من يؤس الآخريين» .

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القهصر، و طرد الملاك العقارين الكبار والرأسماليين، وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديمقراطية البروليتاريين، يبنى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» .

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفصح القصص الكاذبة الملققة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى
برنارد بوزانكىت
قمة المثالية فى المجترة

أولاً : بوزانكيت
حياته و مؤلفاته و مركزه بين
فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيت

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها المرضى هى كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع وتشكل بما تتأثر به بحسب فى حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التى تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى أنه ما من تأثير عميق فى حياتنا إلا وله إنعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالى الانجليزى مقاله الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذى أورى فيه كيف تكونت فلسفته ابتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التى تمرس بها فى حياته على بنائه الفلسفى ونسقة الميتافيزيقى.

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet فى الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو ميرلند بإنجلترا عن أبوين تربيين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأزرة و متعاونة ومتحابه، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل على المشاركة فى الحياة بأوسع معانيها، محقة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، بآلة فيه روح التعاون و التأزر و الحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، وإعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل هوزانكيت على هذا النحو، مستلهما من أسرته بتأنيب التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكلية هارو وبالويل ياكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية في إنجلترا. ولقد كان هوزانكيت متأثرا آنذاك بجيرين ونيومان، وعجبا أن يلعب هوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية هوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح هوزانكيت من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويمزجها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي متحلا إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن أهتم هوزانكيت إهتماما كبيرا بالمجتمع وتنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصبا معينا، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام هوزانكيت بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتس « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphysics » ، و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل » Introduction to the philosophy of fine-art . وفي هذه الفترة أيضاً كان إهتمام هوزانكيت منصبا على المنطق والمعرفة، فنجده يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه « المعرفة والواقع Knowledge and reality » ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي

يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge وفى عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق .Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفى هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» A history of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic .

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة الإنجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق» ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها فى نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملاً رسمياً، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣ ، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بوزانكيت كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ . وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state ، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى المحل الأول، أو هى تطبيق للنظر المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

ولقد مكث روزنكيت في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت في عام ١٩٠٨، لكنه ألقى في جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة *The Principles of Individuality and Value* وقيمة ومصير الفرد *The value and destiny of the Individual* في عامي ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن و موضوعاته»، ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه «ثلاث محاورات في علم الجمال، كما كتب كتابا في الاخلاق أسماء «بعض الإقتراحات في الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته و عن أن جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمي هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» *What religion is* أما الكتاب الثاني فيعتبر خطاماً لأبحاثه في المنطق. وقد أسماه التضامن و الاستدلال التسلسلي *Implication-and Linear inference* وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذه موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوي الذي تترابط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبشرة.

وتأكدنا لإتجاه روزنكيت الروحاني و الكلي هذا نجد روزنكيت يحاول التوفيق بين الآراء و الفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماء «التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١، كما نشر روزنكيت أيضاً في هذه المرحلة المعصبي من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول في طبيعة العقل»، كما نشر له مويريد مقاله الطيب عن «الحياة و الفلسفة» عام ١٩٢٤، وهو المقال الذي بين فيه روزنكيت

تأثير الأحداث العميقة فى حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيث.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفى بوزانكيث فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقى. لقد اتسم بوزانكيث بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفاً، حلو الممشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بمكس رفيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقاً عليه جميع أبوابها موصداً إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

ولذا كنا فى الفلسفة لا نمنى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن بوزانكيث يكفيننا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطوب «الحياة و الفلسفة» الذى نشره له موهريد بعد وفاته بهام واحد، وفى عام ١٩٢٤، التجارب العميقة التى شكلت ملهبه و نسقه الفلسفى فلترك لبوزانكيث الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول بوزانكيث لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية الا حيثما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نثرمبرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافي واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية نشذ عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلى الكبير، كانت الرعاية و العناية تحوط بالطفل
 الثمر، حتى إذا ما شب و أصبح كبيراً يافعا اندمج فى الاطار الكلى للعائلة، ومارس
 فيها دورا متاسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، و هنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع
 الآخرين The art of living together. و هنا يقرر بوزانكيث بأن فن الحياة مع
 الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية فى نظريتى الاجتماعية
 والسياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى فى مجالات المنطق و الاخلاق
 والجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ
 الأخرى من هذا النظام العائلى المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية فى بوتقة الإرادة
 العامة general will، و مثل الحياة العضوية Organic و الوظيفية المتكاملة، و مثل
 ذوبان التناقض Contradiction فى سياق وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيث من
 كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

لم يذكر بوزانكيث بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهى أنه
 حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولاً نقديا، ودعى لسماع محاضرة فى لندن
 من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse، وبعد صولات وجولات
 نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة بولكن ما معنى
 كل هذا الجدل معى .. ألتى أعلم أن هذه الأمور صادقة، وهذا يكفى.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيث، ومن هذه التجربة التى عاشها مع
 مورهاوس، فكرة إتنا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير، وأن
 الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزئ عملياته
 ويفكك وحدته، وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده
 كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم للثلث الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالي الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحق والخير.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا الذى نحياء لا فى عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياء هو عالم شعور وعقل وروح.

ولما تجرته أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكملت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إنما تجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة و بين الحرية، كما تجد فيها اتحادا بين الخاص و العام، ونلمس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيث أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيث ليس غيبا للجمال أو نطقا متخرجاً عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيث إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وارتباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم إطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التي أثارت ذهني، وارتبطت بأرائي وأفكاري، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلي وشعوري وواحد، والأخلاق كلية، والدين كلي : كان للمنطق أيضاً منطقاً شعورياً يقفلاً يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكماً واحداً يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند هوزانكيت كلياً يشير إلى العالم كله، وشعورياً تثبت فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المقياس للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبرتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذي يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها هوزانكيت - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الديني والأخلاقي. إن وحدة الدين التي لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الأخلاق التي لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الأخلاقية، تأدت ببوزانكيت إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصّب على العالم بأكمله.

وهي هوزانكيت أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سرّان العقل في موجودات الطبيعة، وتغلغل الروح في كياناتها، وولوج ملامح الفكر، وكماليات المنطق في الكائنات العضوية، ولوجها في الإنسان الواعي، كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع، وفي الأخلاق، وفي الأفعال والتغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل والوحدة الكلية، التي تعطيها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبرتنا. بما أنها مرتبطة وكلية، فإنها تحتوي على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية وكلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وبالعالم أخلاقنا وقيمتنا.

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا. ولكن الذي يجده بوزانكيث دائما في ذهنه هو امتداد واتساع الاشياء التي يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذي يتضمن التغير و التحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكيته.

و ينهى بوزانكيث مقاله هنا الرايع بقوله « إن فلسفتي إذن ما هي إلا نسيج نظري للبناء، الذي قادتنى اليه تجاربي... ».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيث في كل الميادين، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

في « مقالات في النقد الفلسفي »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة سث وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة والواقع . نشر عام ١٨٨٥ .

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر في مجلدين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٨٩ .

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤) .

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Campanion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون - نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق - نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

سيكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية و القيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية و الدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات فى الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 - Implication and linear inference .

التضمن و الاستدلال التسلسلى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 - What religion is .

ما هو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ .

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 - Life and philosophy .

الحياة و الفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره مورهد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays .

العلم و الفلسفة و مقالات أخرى - نشره مورهد و.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشر، و اشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art. عام ١٨٨٦ .

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليزية الى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة تلك الحركة، و يمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذي بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي كان أنجح وأتسبط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلي المركزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطي»^(١)، والمثالية المطلقة عند هيجل.

(1) Houang, F : Le neo-Hegelianisme en engleterre . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحشته.

القسم الثاني : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم ادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذي كان صديقاً لجرين. وأهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية في جللاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قويتين : الأول في أكسفورد والثاني في جللاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتياً وواعظاً مرموقاً، ولكنه أدخل فلسفة هيجل في كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير في تغلغلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة (كوينز) في كندا فقد كان تلميذاً للأخوين كيرد، وكان اسكتلندياً مثلهما. وإليه يرجع الفضل في الدعوة إلى المثالية في جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالي هناك : وتوسع فيه، وقسم تعريفات بأبرز ممثلي الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمي إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمي هيجل ومفسريه، وساهم في محاضراته وكتاباته مع بندر هام في تفسير المثالية الألمانية.

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) صديقاً شخصياً لجرين، وتأثر بالاجتماعات جرين المثالية، وفي عصره كان أرنولد تويني (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ » أو حاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها في ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنري جونز (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالي هيكلية، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفاني والاخلاص الجريء، وتلك الحماسة المتقدة التي دعا بها إليها جونز.

أما جون هنري مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالي في مركزي الحركة المثالية وهما جلاسكو وكلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد وجرين على التوالي، ولقد استطاع مويرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التي ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية مويرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية في اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنتزي (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد في اتجاهه المثالي، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب في كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا للمذهب فلسفي مثالي متكامل.

ويقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبتها في جميع أوجه نشاطاته الأخرى، وأنه قد عاشها فعلا، وأدمجها في كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا وبرلمانيا وسياسيا، ومصلحا جامعا، وفيلسوبا، وكاتبا. ونحن نلمس في جميع كتابات هولدين أقوى اعتراف في اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول في كتابه «الطريق إلى الحقيقة» Pathaway to reality «إن كل ما في هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيغل...»^(١).

أما السير جيمس بلاك ييلي (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane, R.B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر : إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول للذهب»^(١).

و لا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسنتر سمث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه في أكسفورد، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة المثالية، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلي وروزانكيت.

القسم الثالث : و يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلي وروزانكيت وجوهكم. أما فرانسيس هيرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع الملعب للمثالي بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجراء المفكرين المثاليين الإنجليز.

ونحن نجد فلسفة برادلي الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شيء اكتمال الذات وتحقيقها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف والإرادات أو الاحساسات الجزئية، وإنما هي تتحدى منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذي لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحق أو الإرادة الخيرة.

هذه هي مجمل آراء برادلي كما يعرضها في كتابه « دراسات أخلاقية »، أما كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) فيعد انقلابا في المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلي يبدأ بالحكم في منطق : لانه يرى أن الحكم لا يتصور

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه اللحن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك» إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»^(١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا إلى الادراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض ميثلها أساسا عقليا. وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنين معا وجهين لعملة واحدة.

وبرى برادلى أننا حينما نحلل الاستدلال؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطيات، وفعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه «أسس المنطق» وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت «أسس المنطق» وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير «المظهر والواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

(1) Bradley, F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا، لكى نعبّر عن طبيعته كما تصورهما برادلى إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى تربط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى والقيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالككتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ والصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلوية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. وهنا يعود برادلى ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدنا منزولين، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر : إذ المظهر - رغم كل شئ - شئ ما، وليس عدما، ولذلك لا ينبغي أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته و بلذاته وإلا لكان عدما. فمن الواجب - تبعا لهذا - أن يشمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع فى حاجة الى المظهر لجعل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

يتمشى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة، وكيف يحتاج الواقع إلى للمظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفة وسط ذلك التيار المثالي. لقد تعمق برادلى، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالي و بين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية. فجاء مذهب كاملا غاية التكامل، تاما فى أنقى مستوى فكرى من التمام والكمال. وسوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا وتطبيقا.

ويبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جسيهكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨). ولقد اهتم جسيهكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت، والحقيقة عنده نسقية و رابطته وليست هى التطابق بين الفكر والواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، وأى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها فى ضوء النسق، والحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

وهذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، ولا يمزى لذلك لجسيهكم أى فضل اللهم الا فى ترديده لأراء برادلى وبوزانكيت على وجه خاص.

و بعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنًا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكسجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، و ظهر باتسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) و سورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) وراشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية و فلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) و كلمن وب الذى ولد عام ١٨٦٥ و الفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) و وليام تيل (١٨٨١ - ١٩٤٤). و هناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل لورى (١٨٢٩ - ١٩٠٩) و دوجلاس فوست الذى ولد عام ١٨٦٦ و باكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) و هورنليه الذى ولد عام ١٨٨٠، و هيرت و لندن كار (١٨٥٧ - ١٩٣١) و مرس (١٨٤٠ - ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلى و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسو هوا يضع بوزانكيت و برادلى فى عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم فى قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجلية ثم يقرر «أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مربته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم» متأسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى مترابط.

هكذا كانت الحركة المثالية في المجتراء عارمة متدفقة، وثيرة. وهكذا تبين أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلي والثاني هو بوزانكيت، ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى وأن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلي، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا ملهبا مثاليا شاملا لا يسير في نفس مسار آراء ومصطلحات برادلي. إن برادلي نفسه يقول لنا إنني ملين في المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة في الآراء كان برادلي هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة «^(١) كما يقول متس.

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني القسم الرابع ص

ثانياً

الفلسفة بوزانكيث السياسية

يقول بوزانكيث في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»^(١). ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير لمذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيث أن الخط المملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيث فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبراڤلى وولاس؛ وفى هذا يقول بوزانكيث إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقامة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبراڤلى وولاس»^(٢). ويرى بوزانكيث أنه وإن كان تابعاً فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هى محاولة بوزانكيث تطبيق السيكلولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفى نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيث بأن وقت اعتبار اثبات تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى ولى.

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. VII.

(2) Ibid, P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيث في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى، ودراسته من حيث هو فى ذاته»^(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والمجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيث إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»^(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشىء، ووجوده وملاحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهتمس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيمائى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»^(٣)، وهذا هو ما نعتبه بقولنا دراسة الشىء فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيقات على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيث إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها مدلول ومعزى إلا إذا اصطيفت بصيغة الكلية فترى موضعها وعلاقاتها بالكل الذى تتطوى تحته، كذلك ترى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»^(٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو لرباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

(1) Ibid., P. 1.

(2) Ibid., P. 1.

(3) Ibid., P. 2.

(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحدياً من هذا لكي نوظف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كمعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت: «إن مثل هذا الشغف إنمأسوند وأوقظ بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القديمى، والدولة القومية عند المحدثين»^(١).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبدئية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية ستريها كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية فى ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هى نوع الخبرة التى كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة: نوع الفهم أو التفسير التى استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها فى تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق فى خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق يمكن أن

(1) Ibid., P. 3.

تتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن نثبت إحاطة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسات؛ ذلك أن السياسات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلاقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برابط كلي متصل. إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع «إلى العقول التي تتأمل فيها»^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيث أن الفهم الأساسي، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدتها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول»^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع. وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس بوزانكيث منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة للمدينة»^(٣).

(1) Ibid., P. 5.

(2) Ibid., P. 6.

(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجمعة ومتراصة بعضها ببعض الآخر ويتبع عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة غير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات؛ إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كفاءاته وصفاته وتمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلي، وينتج في النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة »^(١).

لنأخذ هنا أقرب من جوهر الفكر الليتزى الذي يقرر بأن كل موناك مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر لبيتز ونظريته في الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة في هذا فلربما يكون بوزانكيث قد اطلع على لبيتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهري بين الفكر البوزانكيثي والليتزى إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين تابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقف كل منهما والاتجاه الفلسفي الذي احتطاه لنفسيهما؛ فبينما يمثل لبيتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيث يمثل القمة في المثالية المطلقة لا يمر اهتماماً بالتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك منجده على خلاف لبيتز يهاجم المذاهب الواقعية والبرجماتية؛ تلك المذاهب التي أخذ لبيتز يهجزها منها وأدخلها في نظامه الأبستمولوجي الميتافيزيقي. علاوة على أن الموناد وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعني عدم التركيب، أساس لفلسفة لينتزر، فمنه تتكون الأشياء والله موند أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت - فلا تركيب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوزانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو للمطلق فتحة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وباستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع والعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذلك بالمعنى اللينتري فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه للمثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لامتني له في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يمالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لامتني له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكارهم وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفي أواخر هذه الفترة وبهذا على وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة»^(١).

وبعزو بوزانكيث إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كائط وهيجل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق أمام روسو «وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح»^(٢) ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للمقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت مطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»^(٣).

(1) Ibid., PP. 10 - 11.

(2) Ibid., P. 12.

(3) Ibid., P. 13.

ويغرد بوزانكيث بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر ويتنام ولكنه يعود في الفصل الذى يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن التركيب الإغريقى، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيث «لم تقف فى نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق تلك التى رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية فى الرؤية»^(١) وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذى رأيته عند مفكرى اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو فى حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر فى المنطق الاجتماعى أو التاريخ الروحى أو الخط الكلى الذى يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيث آراء جان جاك روسو الذى قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة فى الحقل السياسى، ويأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى وبحث آرائه، ويرى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنسانى يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالإرادة وبالحياتى التى تبتثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من حيث هم كذلك»^(٢). ويقرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى نفس الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه للمكون للدولة، ذلك الإنسان الذى يتبع الإرادة العامة وليست منفعة الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.

(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فروجه الأصبلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «والقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية للمتخضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحققة»^(١) ومن ثم تصيح الدولة المتخضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»^(٢).

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة؛ وحاول أن يتلمس لإرواصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بنهايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقابى التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة للمدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن تتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن تعرض لخلاصة فكر بوزانكيث فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيث السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيث فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لا تصدو أن تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 93.

الخاصة^(١)، والفردية كأصوات الناعشين مثلاً: فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وإفصاليته، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول روزانكيت في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»^(٢) ويقول روزانكيت أن هذا أيضاً يمكن أن نجده فى المنطق فهناك الحكم الجمعى والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول روزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هى الحرية الطبيعية وهذه هى حرية الذات الإنسانية التى نحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هى الحرية للتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هى حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هى تحقيق للذات الحقة وهى أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. ويقول روزانكيت «إن الحالة الكاملة للحرية هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»^(٣) ويصيح ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها»^(٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى روزانكيت أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وروزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التى أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid., ch, vi, P. 136.

(4) Ibid., P. 136.

المعضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمتفصلة والأنائية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيث الذى تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا المعنوية فتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات المعنوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيث فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»^(١) بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه لإرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى نوحّد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة فى رابط كلى موحد.

وبفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، ولإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»^(٢) بمعنى آخر سيحاول بوزانكيث فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتجسد الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع لإرادتى الخاصة النابعة من عقلى؛ فيقول إن الحكم الدلائلى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد؛ أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فردته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة والمتفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت لإرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيث إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن لإرادتى لأنكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضى بوزانكيث فى تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»^(١).

ويرى بوزانكيث أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيماً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهى كلية هى طابع الشئ المنظم، والنتيجة التى يخلص بها بوزانكيث من هذا التفسير هى:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع؛ بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتى نظر مختلفتين»^(٢).

ويصح من هذه النتيجة البوزانكيثية ما يلى:

١- أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهرة عمدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردى هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التى تجتمعها فى الجماعات الاجتماعية.

(1) Ibid., P. 146.

(2) Ibid., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة «إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلي وتتركز عليه»^(١).

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هي تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا نأغلظنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على للنطق الأساسي للطبيعة الإنسانية من حيث هي عاقلة»^(٢) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقاً للنسق البوزانكيتي لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادية. وفي هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً في هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنسق الحقيقي الوحيد للكل في الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة في الشعور؛ ذلك الذي يستطيع أن يمثل هذه الحياة وأن يتلوقها وهو في تيار الخبرة الجارف، ووسط معتزك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذلك فردي ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذي استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.

(2) Ibid., P. 169.

وانمزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انتمزاليته وانفرديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن يكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام.

ولكن ألا يتحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذا فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم تجد بوزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية التفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيت «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة^(١)». ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المتحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

يرى بوزانكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة بقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط^(٢)» والسبب في هذا يقول بوزانكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية^(٣) ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أمالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردئ منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

(1) Ibid., P. 172.

(2) Ibid., P. 173.

(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكي تهزل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن روزنكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى تتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية تتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول روزنكيت «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»^(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى روزنكيت أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى روزنكيت يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرة الضرورية للحياة العقلية»^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتخلل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكيته.

وفي النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول روزنكيت؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى روزنكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذى تسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معا^(١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيث فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتلارسه ستتناول الإثابة. وبوزانكيث يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضعيلة فى القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأثانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فبرى بوزانكيث أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيثى ثلاثة أنواع من العقاب:

١- عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢- عقاب جزائى Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣- عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيث هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية التفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو وأساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك^(٢) ومن هنا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلأ ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.

(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيي تمسحها مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنفقرب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيي في هذا الصدد.

يقول بوزانكيي «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رؤيتنا عن طبيعة الكل»^(١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنسانى، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع والدولة، ولا نعالجه منفرداً ومنزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيي بعد هذا أنه ليس من الضروري أن تتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن تتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى تتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، وماظم يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى؛ ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»^(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

(١) Ibid., P. 275.

(٢) Ibid., P. 277.

ومضى بوزانكيت فى تحليله فىرى أن العاقلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما ناهيان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبرة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى مضمناها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية هى التنظيم المرضى الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد^(١).

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقولها المختلفة، وإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها لرسالية»^(٢) تقوم بالتبشير وتتأدى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، يرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية تجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»^(٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعدى إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

(1) Ibid., P. 298.

(2) Ibid., P. 298.

(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»^(١).

وفي رأي هوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني، كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هنا. وفي هذا يقول هوزانكيت «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً ولترابطاً»^(٢). وينتهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أهم وأشمل وأكثر ترابطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذلك.

لقد وصلنا الآن مع هوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالي على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني. ولقد رأينا هوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب هوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزج التناقض ولكي يشكل

(1) Ibid., P. 305.

(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التى يرى بوزانكيث «أنها دم المجتمع»^(١).

ألسنا هنا أمام تفكير هيغلى خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيغلى؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذى أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنسانى، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هى أفكار هيغلية من الطراز الأول بل هى أساس وقلب الديالكتيك الهيغلى.

وقبل أن نتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهى أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذى يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هى التى ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - فى حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كلمات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيث، وفى نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسى وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسى»^(٢).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيغلى. أمام حركة العقل الداخلية التى ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيث تأثر فى فلسفته السياسية بهيغل وروسو على وجه خاص.

(1) Ibid., P. 310.

(2) Ibid., P. 311.

ويرى بوزانكيث تأكيداً لهذا الرأى الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»^(١). وتأخذ بوزانكيث فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الألمانى خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير، مبيناً النتائج التى تربط بين الفكر الألمانى وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألمانى مدّين لفكر روسو.

وبلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيثى. إن بوزانكيث يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق *Philosophy of right* بصورة مسهبة وهريضة، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيث السياسية، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيث فإن دين بوزانكيث لروسو يكون كبيراً.

* * *

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت فى السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهى:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية يعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى. وغير مرنة لأنها تلعب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تمبر عن الإرادة العامة^(١).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيث سلبية تقوم على مبدأ إزالة الموانع أو إعاقة الموانع
 Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيث
 فى سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفى سبيل تحقيق هدفها النهائى وهو الحياة
 الأحسن، تعمل على إزالة للموعات التى تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف.
 ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً
 إيجابياً»^(١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لامتعى له. إننى حينما أمتك من
 إتيان شىء إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتك عنه فى نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيث فى الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد
 بديهى، قلنا جزءاً منه فى بديهة حديثنا عن فلسفة بوزانكيث السياسية، ونقول الآن
 مع بوزانكيث أن المغيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا
 كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيث «إن الخير
 الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى
 وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»^(٢).

ومن هذا يخلص بوزانكيث بعد رده على لوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما
 وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.

(2) Ibid., P. xiv.

ثالثاً

فلسفة بوزانكيث الأخلاقية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقياً. ولذلك إلتحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الاتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أضى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقياً؟ وهل يحدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى:

أولاً: موقف الرضا Complicity: ويلعب هذا الموقف إلى وأن كل شىء على ما يرام، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً، فكل شىء خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر والاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يأس خالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكيث بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أيًا من للمواقف الثلاثة الأنفة ... قد ضلوا الطريق»^(١)، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجمالها مواقف زائفة ساذجة ولا نصيب لها من الصحة؛ فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكمال بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حتماً سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفاً خصوصاً في علم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل وينتهي أن اليأس يقضى على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكيث هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجب بوزانكيث بأن للبدا الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائماً، أي أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلًا عليه، وهنا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من

(1) Ibid, PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء الصغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالفرصة والدافع الدني ... فإنه سيحس وسيدرك معنى الحياة^(١). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال في عالمه المتناهي هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقي. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن تقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا في هذا العالم للمتلئ بالمقابلات مقادراً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم، كلما كان خيراً.

ولكن ما هي القيم، وما هو هذا الخير؟ يجب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطوتين من معطيات الإدراك الحسي؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء»^(٢) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة في أي مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملاً في أي اتجاه أو في أية أنحاء؛ إنهما مقولتان للانظران بتماهما وكمالهما في أي شيء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لا نجد الخير كاملاً في أي اتجاه أو في أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانت في فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أي صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا في الميدان الأخلاقي، الأمر الذي تجده بوضوح في كتاب كانت عن نقد العقل العملي الخالص.

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.

(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما ثبتت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمي مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين للموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(١) كما يقول روزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية للموضوعات نخرجها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول روزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٢).

ويرى روزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التي تتميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن تتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم بدون إرادة الخير»^(٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هي تتصل بالإنسان وإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هي أن «العالم الواقعي هو عالم قيم»^(٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه روزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذلك الاتجاه الذي ستوضحه العناصر التالية التي سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند روزانكيت. ويمكن بلورة أخلاقي روزانكيت في العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعي، والقهاء والشر والمقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., ch. III, P. 58.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., ch. III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعني بهذا القول مدحا غير محددة»^(١) أى نعني به سموا أو علوا فى الإشارة -Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدها هنا يغير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو مهتم باختلاص وإيثار بهم وحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة الحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة وإقتنا من النظرة المادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان المادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيوضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند علم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول روزانكيت «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن فيما محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»^(٢).

ويرى روزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإشارة أو التضحية بالذات؛ فمن جهة أولى يذهب روزانكيت إلى أننا لانتلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لانتلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول روزانكيت «وفى الواقع فإننا نعطي فى كل فعل نفعله

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.

(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء^(١) وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيراً فإنها لا معنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إيثار بدون أجرة ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يلعب بوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٢) كما يقرر بوزانكيث أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣). ويخلص بوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيمة محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم. ولكن بقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشعور الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أي على الوجود الشخصي، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى»^(٤) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.

(2) Ibid., P. 7.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 11.

فتحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولا نقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص، ولذلك يتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الفرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على الاتحاد بشئ أكبر»^(١) فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانمى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتوينا، وإذا علمنا بأن حيائنا لاعمى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر. وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوىنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد بأن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهى أن يكون كاليا فى أفعاله، غير مكثف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكسب حقيقتها وجدانها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

ويرى بوزانكيث أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا وتتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لانتهى بالموت ولابد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخبر الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته^(١). يقول بوزانكيث «إن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالتربيات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر، أي لكل فرد يهتم وأعرفه في الجماعة»^(٢). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيث إن الخير الذي يتعقبه هنا هو رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة»^(٣).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هي القانون الذي يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حاجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل. لماذا؟ وهذه القوة التي تجعلك تسأل لماذا؟ هي أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

(1) Ibid., ch, II, P. 25.

(2) Ibid., ch, II, P. 28.

(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضي، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يركز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحداث إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»^(١).

ويعتقد برزانتكيث بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاهية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد «وإن هذه القيم العليا كلية Universal»^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد»^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي.

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فيتجه اتجاها عكسياً؛ فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتي، فإن المعنى الثاني يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة لم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً «فكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإتما يكون ذلك هو خيري»^(٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولاً لم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثاني للخير

(1) Ibid., P. 27.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعى يضع كلمة الخير أولاً، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيث بأن المعنى الثانى هو معنى بلديى، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فيما لم تتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بلدية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيث إننا لن نجد عنده صيفاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى. إن الفلسفة الأخلاقية تقول بوزانكيث «لاستطيع أن تفعل شيئاً لزاماً لإرشادنا إلى السلوك» فهى «لاستطيع أن نمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا»^(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إقناعنا للخير والشر، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيث لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينتقد كائنات الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع فى هذا الكتاب صيفاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيث يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى»^(٢). ويرى بوزانكيث أن «مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى نفسرها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٣). وهنا

(1) Ibid., ch. vii, P. 161.

(2) Ibid., ch. vi, P. 157.

(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبدأ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذلك. إن الحياة عند بوزانكيث «ليست اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع»^(١). ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل تجدى النصيحة؟ يجب بوزانكيث بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها؛ تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيث هنا يمارس أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذلك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدى ارتباطي بالقيم، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس بخيرى فقط وإنما غير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تهيئ ما ذا أفعل. فكيف أعلم ما ذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجاهاً سليماً والنصح لا يجدى وليس أمامي صيغ أو قواعد تحدد لى السلوك الأخلاقي؟ يجب بوزانكيث بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقياً وبوجهان أفعالاً في الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيث «يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتلدت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»^(٢). وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

(1) Ibid., P. 154.

(2) Ibid., P. 133.

اجتماعه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي، إذ يجب أن يتبع هذا تكوين لإرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة ينسق مكتمل ورفع من القيم للمكتملة»^(١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة ينسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فإننا «إذا عرفنا ماهي القيم وماهي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم موضوعاً لها، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»^(٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني المتناهي.

أما المدى الذي يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلي. وبالمثل فإن هوزانكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك في كل مكان تجده فيه»^(٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقي منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.

(2) Ibid., P. 147.

(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة والقيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، واعتبار أن القيم غير شخصية. أما للمشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «ماستطيعه».

وينادي بوزانكيث علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظمى إذ أن «وجودنا ليس محلياً في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيث إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس للمهارة Cleverness، كما أنه ليس مردافاً للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سبباً في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء؛ إذ بينما معنى الجهل «فقدان المعرفة فإن الغباء Stupidity معنى كيفية عقلية ... أي معنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»^(٢). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»^(٣).

ويرى بوزانكيث أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط»^(٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق؛ أي في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لا نعرفها. وفي هذا يقول بوزانكيث «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.

(2) Ibid., ch. ix, P. 217.

(3) Ibid., P. 218.

(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعاضى عن تقييم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الواقع والموضوعات والحقائق مشوهة^(١).

أما عن الحرب فيرى روزانكيت أنها غباء مستحكم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والواقع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عني قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لا يحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هي حرب مدمرة»^(٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن غناؤه يتطلب عملية نأمل أن تتقدم فيها؛ ولكن كيف تتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوماً بانتصار الخير في معركة معه؟ وإذا كان الخير سيتنصر يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى روزانكيت أن الشر حقيقى^(٣). وهذا يمثّل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يمانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخر الألم باستمرار. والشر يقول روزانكيت حقيقى إذن «وليس له صلة بالخير»^(٤). ولما كان الشر حقيقياً وموجوداً واقعياً، فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول روزانكيت «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.

(2) Ibid., ch. v, P. 89.

(3) Ibid., P. 90.

(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وهدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟^(١).

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أي أن يتوقف التقدم في زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهي الشر في عالمنا هذا تماماً نظراً لنتاهي المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «في عالم آخر له ظروف مختلفة»^(٢).

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذي قلناه أي في عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أي الكمال في عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذي سيوجد في العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويزيل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التي لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وهدناً، إذ في هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»^(٣)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطة من شربونا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا»^(٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لا يمكن أن يصل الكائن المتناهي إلى الكمال في ذاته، لأن التناهي يمنع الكمال»^(٥). ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهي أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 94.

(3) Ibid., P. 96.

(4) Ibid., PP. 96 - 97.

(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الاعتماد ما لمكن عن الشرور وأن ينحيزها جانباً لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص»^(١) وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

١- التغيير في الأفكار التربوية والمذهبية، والذي خطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تغطية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيلاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.

٢- إجتاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذي يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة يرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣- إجتاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيء يعتبر مرضاً من الأمراض لا بد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid, P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسئولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يلعبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فزبية الأطفال أو الصغار، وتقوم سلوكهم، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة»^(١). وبالتالي لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى ولا يحس فى الأساس مسألة العقاب^(٢)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجن ماوى للانضاج وللتقويم الإصلاحي العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسئولية هى شئ لا يمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسؤل، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، والذى يجعل من السلوك الأخلاقى السئ مرضاً لابد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»^(٣) أو يقبله فقط - إذا كان لابد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.

(2) Ibid., P. 185.

(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القاتل بالانتقام، ذلك الانتقام الذى لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذاً فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم فى أنه «يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى»^(١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو: وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ألسنا هنا نضيف شراً جليلاً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيت بالنفى، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الإلغاء أو الإبطال Annulment إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يلغ الفعل الضار أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقى. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية فى طلبها للخير، وهذه هى طبيعة وخاصة... وقيمة العقاب»^(٢).

ويلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القاتل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقى، وغير دلائل على هذا يقول بوزانكيت هو مانجده «فى المبدأ المسيحى القاتل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»^(٣) وأن هذا يكون

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 195.

(3) Ibid., P. 210.

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألست هنا أمام فكرة الحب والغيرة المسيحيين؟.

الضمير:

كثيراً ما تتسائل حينما نعتبرنا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»^(١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطلع ضميره؟.

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لا نوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولا يمكن أن يكون مطيعاً»^(٢). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يلد في بعض الأحيان غير عادي، وكثيراً من السلوك النابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»^(٣). كما أن الضمير يمنع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائز. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقة هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟.

يقول بوزانكيت لكي نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولاً ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغيرة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

(1) Ibid., ch. x, P. 246.

(2) Ibid., P. 246.

(3) Ibid., P. 249.

القلب، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً «باصوتى الخير»^(١)، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا للماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيث أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لا تعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل والكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجب بوزانكيث بأن الضمير يحدد اختياراً Choice، وهو لا يحدد أى اختيار؛ أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيث إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»^(٢). ويرى بوزانكيث أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»^(٣). وهنا أيضاً نجد بوزانكيث يتحدى بالكلية ويرفض استخلم العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن تتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجرى للموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لا يجرى أو يحل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا يجرى فيه ولا تفصيل. بل يرى بوزانكيث علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضمخ من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضمخ يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإيماناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيث يحذرننا من أن تتناقش

(1) Ibid., P. 250.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرف به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلي لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التحكم. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامناً في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجرّدي وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيمة. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعتى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيماً، أما إذا لم يراعِ اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكذا. وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيراً يجب أن ينبثق عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم^(١).

ولكن هل الضمير ديني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كلياً لادين الأحد أو الوثنية أو الخرافة.

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لاستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لا يهدى فتياً فطبيعة الضمير لأتأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستبطان العقلي.

والثانية: أننا يجب أن نقبل الشيء بوضئه أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنبه»^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة للمضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاضلى الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها مانعارض أو ما اتفق، وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذى تجهله من الحقيقة.

تعليق ونقد :

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق. إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقى لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينشئ عن خلفية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيارات. إن مبدأ بوزانكيت الميتافيزيقى «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لاتعارض معه. نحن لا نجد أماناً هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد بوزانكيت على العكس من ذلك حرصاً على فكرتي الكلية والترايط، وهو في حرصه ذلك تجده ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلي بعيداً بكل مانسطيع. إننا هنا أمام بساطة المعنى الميتافيزيقي؛ بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادى بوزانكيت بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهاً معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي منادائه بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي إجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كلياً لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا تجده بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترايط؟.

رابعاً
الدين عند بوزانكيت

* * *

الدين عند بوزانكيث

مقدمة:

أدت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بحرق في كيانها، وأصابها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرخ شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والدوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأدت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم وناقذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارية مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك إزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقة حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكي يتضح لنا مواقف بوزانكيث إزاء الدين انضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف هوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمضى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجنناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر، إلا أنه كان من بين أولئك الذين دأبوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبعى أن يتصدروا بما تسلموا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله ياله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال للمثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى للمذهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جندتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخرتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود والمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي، أما ثانيتهما وهي الأبيقورية للمفرقة في اللغة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقورى عتواً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين للمسيحي كثيرون يتنادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ورفضها آخرون وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»^(١). كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مبين بجوهره لكل ما سواه،

(١) مصطلحي عبد الرزاق: فيلسوف العرب والمسلم الثاني، ص ٤٧.

ولاي يمكن أن يكون الوجود الذى له لشيء آخر سواء^(١). وكذلك الأمر فيما يتعلق
بأين سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة
والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة
الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك
اتجاهاً آخر يقبل فصلاً لاسبيل له إلى الاتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً
السجستاني فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف
غايتها عن غايتها ووسائلها عن وسائلها ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه
أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى
أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال
«ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا استطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يندسوا الفلسفة فى
الشريعة، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟
قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن
طريق الوحي^(٢). ثم يلهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين
الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، وكان صاحب الشريعة يكمل
شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض
فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى
هاجمها بهما الغزالي فتجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» وبين أن الغرض من
تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

(١) الفارابى؛ أراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدي؛ الامتناع والملازمة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»^(١) وما زال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتناقضها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق .. عن طريق الوحي ... عن طريق الحدس . وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسمأها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان . وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها .

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آتاه من كتاب الله كقوله تعالى : «فاحتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» .

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهابات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية . ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبلل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً وانصفت بالجمود والمقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين . بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوتر) احتجاجاً على الغفرائات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية .

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٨ .

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت. وقد أقام ديكارت كوزم له
يقوم فلسفة مسيحية تدعم الدين؛ عموماً في إثبات وجود الله ونفس عن طريق
التفكير أو التفكير، كما قطع عن الدين وتصوره وراه لازماً في تثبيت العقيدة
وتأكيداً عموماً بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت في رسالة إلى عملاء كلية
أسول الدين المقدمة إليهم وإلى رجال اللاهوت. وقد سار في نفس اتجاه ديكارت
بشكل الذي صيغ الفلسفة بالنسبة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين بعدوه
رجل من مختلف أكثر من كونه رجل فلسفة مثلاً، (والفيلسوف) صاحب
نظرة الرؤية في الله، (وباركلي) صاحب طبخ اللاهوتية، (وليبنتز) الذي تكلم
عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، (وليبنتز) صاحب النزعة
الترويقية المسيحية في كل شيء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت
التفكير الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفتهم جميعاً خطأ في
صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للصينيين القدماء والوسط.

ولدى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم
(هوبز، ولوك، وهوم) تحاول تحليل الفلسفة من كل تصور غيبي كإله أو
النفس وتؤسس فلسفة واقعية تكرر للبحث، وتحسب بالتحجيرة، وتصح ما يمت
للدين بحالة. وقد برزت الفلسفة ضد هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة
وقد أقرت هذه المجموعة في فلسفات التبرير التي ظهرت في القرن الثامن عشر
فظهرت فلسفات (فولتير، وديكارت، وكوتورسيه) تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة
وإلى تحكم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان للتركة
واقعة حين يسيط له حدود العقل.

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانت النقدية لتتجمع بين
للنبيين الحسى والعقلي. ولا يهتما هنا من فلسفة كانت إلا اتجاهاها حيال الدين
وصلته بالفلسفة؛ فقد انتهى كانت في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه
وإنكاره الله وخلود النفس والتوالب والعقاب نظراً لعدم توفر العناصر الحسى لها وهو

أحد شقي المعرفة عنه، تلك التي تقوم على حصرين هما الحس والعقل. ولكن كانت عاد في نقد العقل العملي الخالص قبل مارشيه في نقد العقل النظري الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي. فموقف كانت إذن هو موقف رفض لمسائل الدين في نقد العقل النظري الخالص، وموقف قبول في نقد العقل العملي الخالص.

لما في القرن التاسع عشر فإنما تجد الحركة الرومانسية تظهر في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوروبا، وتوجه إلى ما هو غيبي، ولذلك جنى فلسفتها ملونة بالدين التقليدي. أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتضئ على فكرة الدين المتزلز ورد (أوجست كوت) الدين إلى العقاية البدائية ويجهل مرحلة متقدمة بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العملي.

ولن نعرض لموقف الفلاسفة المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشبهاتها وتعددها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذي يهمنا هنا فقط هو الدراسة للتفحص الصلة بالفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أمثال الفلاسفة المعاصرة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالمعقيدة عنه متناقضة للنظر، والدين متناقض للفلسفة، والتقل متناقض للعقل. يقول بوزانكيت «إنها المعقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في المعقيدة، أما النظر فإن المعقيدة تناقضه، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا»^(١). ويقرر بوزانكيت أن الفكر المجرد الكثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يقبله في مجال الدين فيقول «ولكن هنا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»^(٢). ولحب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.

(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما تضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيث «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار...»^(١).

وكلما وجد بوزانكيث نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجري وراء النظر المجردة^(٢) ثم يقرر أن هذا النظر لا نحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقي عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»^(٣).

كما يقرر بوزانكيث في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن يراؤء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول: بوزانكيث :

«وإذا كان علينا أن نتناقص وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعني بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما نضع على عائقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالماً غريباً، إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك»^(٤). بل إن بوزانكيث يحذرننا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير الاتحاد مع ما هو غالد فى كل فعل وألا نصبر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»^(٥).

ترى أيهمل بوزانكيث إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. ما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

(1) Ibid., : ch. 4, P. 6.

(2) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(3) Ibid., : ch. 4, P. 41.

(4) Ibid., : ch. II, p. 20.

(5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجب بوزانكيت لا إن للفلسفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسدها وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»^(١).

وإذا فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكى يقسموا أو يحلوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيت «وإذا استطعت ان تجزئ هذه الوحدة وإن تعمد ترتيبها فأنت بذلك تخطمها»^(٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا لإرادة، والمزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا وغير متسائل»^(٣)

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الدينى ألا يكون الفرد متسائلا أو مستفسرا أو مجادلا و أن يكون كليا وبسيطا، أى كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة فى دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الدينى، كذلك نمنحه يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه فى كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود.

و فيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت و فى النهاية يجب أن نتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الأخر، و يقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول فى لباب كل دين، و لكن حين يعن للانسان أن يستفسر و أن يتساءل؛ فهنا يقع الخطأ الكبير الذى لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل ه إذا سألنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.

(2) Ibid., : ch, II, P. 21.

(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلتنا أسئلة منيشفة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟^(١) لم يقرر يتحكم ه أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم إليها^(٢).

كللك يصل بوزانكيت في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، ولكنه يحلرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالمقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيت ه وإن نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أمانا أمرا له دعاؤه الكبير وضلاله الديني الخطيرة^(٣).

وفي مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيت ه نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير، و من ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. وهذا أمر ليس للمناقشة ولا للمحاولة في جذب ما تحب أن تعتقد فيه، وما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز^(٤).

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين، أنه يحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، وأن نحى عن العقيدة كلا من العلم والمنطق. أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز، وأن نبقى في حالة اتحاد معه. وهذا التمسك بنهار، وذلك الاتحاد ينقسم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا. إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كأطفال الصغار في عدم أسئلتهم وفي براعتهم وفي قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

(1) Ibid., ch, II, p. 29.

(2) Ibid., ch, III, P. 29.

(3) Ibid., ch, 5, . 47.

(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيث « كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف نقابلها في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى، ولناخذها ببساطة، و ألا نسمح للاستدلال المبالغ و ضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. وإذا سألت أحد « وكيف يكون هذا ممكناً؟ فعلياً أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية و نجيب « لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئاً آخر ممكناً^(١) ».

و بوزانكيث هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير و يرى أن كبار الفلاسفة إنما يهودون لكي يلتقوا بالنور و أنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم و أنساقهم الفلسفية و استدلالهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. و هم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة و البساطة و القبول.

و خلاصة موقف بوزانكيث كله من مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة هو : أنه يرفض رفضاً تاماً الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تنهو الدين، و تقضى على الإيمان، و تززع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيث « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب^(٢) ». و في هذا الغناء.

* * *

ب - الدين عند بوزانكيث : ما هو و ماهي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيث إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكي أنخلص ؟؟ فيوزانكيث يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذي أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية و الحاجة الأساسية لكل الأديان و هي : ماذا أفعل لكي

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, 1, P. 10.

أنخلص؟^(١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجب بوزانكيت: لا هذا لن يجدى نفعا. أنخلص من الخطيعة؟ ويجب بوزانكيت: إن هذا للمنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه ستظهر ضآلته وضآلته، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجب بوزانكيت: نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الإنمزال، ونحن نخلص باعطاء أنفسنا لشيء... عظيم^(٢) وإنا يقول بوزانكيت: لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيءبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد^(٣) أى أننا نخلص إذا ما لربطنا وابتعدنا عن الإنمزال. ويؤكد بوزانكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر: لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشيء، فكن كليا أو التحق بكل، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل^(٤).

و يقرر بوزانكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته يربطنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، ويلهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وتهون الحياة أمامه فيقول: وأفضل للسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما^(٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

ولكن ما هو هدف الدين وما هى روحه؟ يجب بوزانكيت: بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا^(٦) ومن هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تركز أساسا على هذا الخير والخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.

(2) Ibid., ch, 1, P. 6.

(3) Ibid., ch, 1, PP. 8 - 9.

(4) Ibid., ch, 1, P. 12.

(5) Ibid., ch, 1, P. 6.

(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيث « ليس هو بعض الرصايا العشر البسيرة، أو بعض الأبيض في مقابل الأسود، إنه الحياة، والروح، والمعنى؛ التي علينا أن نضيفها، وأن نحارب من أجلها»^(١).

والشيء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التي تتناقض كما يقول بوزانكيث مع النظر والفلسفة، وهذه مسألة ناقشناها فيما سبق. وللعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان ومتكاملتان هما الإرادة والحكم « والإرادة والحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، وكلاهما يعنى الإنمـاج فى الخير...»^(٢) والحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيث إنما تتبلور فى الإخلاص والنقاء القلبيين. هذا وللعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيث « فالمسألة الدينية لا تمدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب»^(٣).

و بالعقيدة؛ و بالعقيدة وحدها مدعمة بالمبادء والتغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر، ويغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. وهنا يقول بوزانكيث تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف «وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله) سوف تجيبه : (لا ؛ أنا فى الله) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. ولن أتركه إلى الأبد... يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى، ويمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى، ولكننى أنا أعيش فى إرادة الله، حياته ستصبح حياتى، وإرادته سوف تصبح إرادتى، وسوف أموت باستدلالى حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»^(٤).

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.

(2) Ibid., ch, 1, P. 9.

(3) Ibid., ch, I, P. 10.

(4) Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، ويتأى عن العقل. إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد »^(١) أى مع الصوت الإلهي أو مع الله.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف، ولا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاس. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، ولا نحتاج إلى العقل للماهر، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المزاوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار » براءة وقبولا وطهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم حبلنا لو كانت الخير الأعظم. فإين حريتنا هنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها محتملة على وحدة هو تابعها؟ وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعا من الحتمية وخاضعا لها، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية ولحريته أى تأثير على سلوكه؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ ويجب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لا يشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً « خارج الضعف تصنع القوة »^(٢) ومن الحتمية تقوم الحرية. وهذه مسائل قبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.

(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً باتحادك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حراً» و«قوياً» أيضاً^(١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه^(٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لا يقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتجديد العقلي والفكري، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفي. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها ببعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين»^(٣). ويقول بوزانكيت بعد ذلك «يجب أن نفكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة روحاً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»^(٤). والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فـ«رجل الدين عند بوزانكيت» فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتويهما في ذاته، وهما متصلان أوثق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, III, P. 59.

(4) Ibid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يمتد به^(١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقترب عن كتب لنرى آراء بوزانكيث فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الإتهال والعبادة وفى الزواج اللبني.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيث أن النفس التى كرمت نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى تحياه ناقص وشهر. وعلى ذلك فبينما لا تسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداء العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردى يتحيمان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تخارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة وضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الإرادة الزائفة هى الخطيئة»^(٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط لإرادتها الناقصة وشرور العالم؛ فهى كثيراً ما تقع فى الخطيئة؛ فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية.

إن الخطيئة بقول بوزانكيث هى «التفصيل الطويل للمصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظيمة الخير، إنها التناقض اللبني العميق الذى يلبيح ويحطم كيانى الفعل، أنها تجسيد للتناقض المريض أو الثور الذى تبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.

(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل في طياته جوهر نصره، في معاركه. وفي فضاله، وفيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها^(١).

ولكن ما العمل؟ يقول هوزانكيت: لا تخف فإن الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكي ترى ماذا يقصد بالخطيئة^(٢) وإذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص «فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك، والدين هو الإخلاص الأعظم»^(٣) والمعرفة بالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تمشي أو تلتحق بالخير الأعظم.

ويرى هوزانكيت: أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة^(٤) وأن الألم يمتد عبر العالم كله، وهو مستقل عن الخير أو الشر، ولذلك نقول أنه أكثر إنساعاً وأشمل طولا وعرضا.

وينبع الألم أو العذاب من علم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها البعض، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشموريان. ويلهب هوزانكيت إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري ولازم ولا يمكن تجنبه، وأن الاعتقاد الديني لا يمتد بالتخلص منه. يقول هوزانكيت: إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يمد بالتخلص من العذاب، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه^(٥).

ويتمى الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، وإلى العالم المتناهي من جهة أخرى. ويعتقد هوزانكيت أن: الألم ليس هو الوجه الأوحى للحياة أو للسيطرة

(1) Ibid., ch, V, P. 49.

(2) Ibid., ch, V, P. 49.

(3) Ibid., ch, V, P. 49.

(4) Ibid., ch, VI, P. 53.

(5) Ibid., ch, VI, PP. 53 - 54.

غالباً^(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيث هو أننا إذا خصصنا التجربة الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالاً للألم أو العذاب أيما كان من ضلالتة أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاماً، هذا هو ما ندعونا إليه العقيدة الدينية، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيث أنهما يبدوان وكأنهما من أولئك ماهيات الدين. وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فكل ذلك يجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل والفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحيص فيه ولا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والدعاء يقول بوزانكيث «هو التأمل في أقصى معانيه»^(٢) وهو «يساعدنا على أن نحقق، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية»^(٣). وتسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيث يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويهانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومتعمقاً في الرجذانات. إن من يوجه الدعاء، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، والذي يعبده، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق، ويجعلان إيماننا بالله أعمق.

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.

(2) Ibid., ch, VII, P. 67.

(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء
 ابن مريض ر على رشك الموت. و كان هذا الابن محبوبا من هذا الوزير لدرجة
 كبيرة، و لذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، و كان يشكو بمرارة.
 وأخيرا قيل له لقد سمعت شكرا! و لكن لا تستعمل هذه الجرة مرة أخرى على
 خالقتك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء
 يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يعتمد عن الجرة و عن التحدى للقوى العليا،
 أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحوره أن يكون كل منا و كطفل صغير، أى أن يكون كل
 منا بسيطا و غير متسائل و بريئا و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول
 بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا لودة،
 و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا و غير متسائل»^(١).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى
 إلى العقيدة الجيدة العظمى، و إلى الإخلاص فى الحالة و الزواج، و إلى أن يهتم
 بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه... ففى اعتقد أن الكسب
 سيكون عظيما»^(٢).

ج - الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى للميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد انضحت
 هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت
 يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى
 والفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن تقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستلال

(1) Ibid., ch, VIII, P. 79.

(2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه وتأصله في نفوسنا وقلوبنا، كما كان يرجو في نفس الرقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار والجدال، ولا تزيد الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يلهب بجمال ورونق تلك البساطة.

وطبقا لهذه الخاصية تجد روزانكيت يدعركلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير » برضا غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزئ، للمسائل أو محلل لها. ويقول روزانكيت إن عبارة « كالطفل الصغير » سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة^(١)، والتجربة العظمى عند روزانكيت هي أن نميش في حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء. ولا داعي عند روزانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو التسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التذليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها. لذلك نرى روزانكيت يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن » اعتقد وحسب^(٢) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. ويلهب روزانكيت إلى أن أى إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا للدين ككل دون أن يستفسر، قائما ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. وفي هذا يقول روزانكيت « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة... فإني اعتقد أن الكسب سيكون عظيما^(٣) .

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, I, P. 10.

(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحظرنا بوزانكيت من الاتحاد من هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها ويقول «...» وعندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور^(١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقبة... للأخوة ببساطة كلية هي الدين»^(٢).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، وهي ترتبط بالخاصية الثانية وهي الكلية والوحدة والترابط. أما بخصوص «الكلية» فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كلياً أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، ولا يمكن للإنسان أن «يصبح كلياً إلا عندما يلتحق بالكل»^(٣). ولكن من أين أت فكرة الكلية هذه؟ هل أتت من الفلاسفة المثاليين الألمان وعلى رأسهم هيغل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصاً أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذي ينتظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحاً في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أؤكد هنا الاتجاه الثاني خصوصاً وأن بين أيدينا نصاً لبوزانكيت يقول فيه أن «المزاج الديني هو أن تكون كلياً غير مستفسر أو سائل»^(٤). ومعنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل وعلاقاتها ببعضها وسيسيران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما اتجاه هيغل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. وما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، وما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل وهو يراؤه للدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.

(2) Ibid., ch, II, P. 21.

(3) Ibid., ch, I, P. 12.

(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكيث إلى أن معاركنا في الدين وإن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة بأوثق الارتباط يقول بوزانكيث « إن معركتي في الدين متصلة بمعركتك، ولكنها ليست بالضبط معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي ولكنها ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في رسائلنا مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الآخر^(١). ما أبعد هذا عن جدل هيغل و حوار العقل، وما أقره من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقى و الاتصال في نضال مره من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيث مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إنهيار للكل، و لذلك نجد بوزانكيث ينادى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي نهمه هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و الله. فنجده يقول لنا « و لن نجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا، كذلك لن نجدى أن تقول كم يأتي منك « أنت » و كم يأتي من « الله »^(٢). كما أنه يحلرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها^(٣). أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكيث « و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم و لكنك تكون « حرا » و « قويا » أيضا^(٤).

و لكن ألا يقترب بوزانكيث هنا من الصوفية؟ إن الصوفى يدعونا إلى أن نميش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا بالله، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإحلاق. ألا يدعوا بوزانكيث إلى هذا أيضا؟ الحق أن

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, II, P. 21.

(4) Ibid., ch, II, P. 20.

هوزانكيت يدعوننا إلى هذا، ولكنه وإن اتفق في الاتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفي يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن هوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالجمتمع إهتمامات لا يجدها على الإطلاق عند الصوفي. إذن بماذا يمكن أن نحكم على هوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن هوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسطيين، كذلك للمجموع طريقه ولعلم النفس طريقه وللسياسة طريقها وهكذا.

ولكن إذا كان هوزانكيت يسلم بالدين تسليمًا لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذي قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه في نقد العقل النظري الخالص، وقبول لهما في نقد العقل العملي الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن هوزانكيت وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفي لكل من كانط وهوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافًا رئيسيًا بينهما، فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وهوزانكيت يرفض تدخل العقل أساساً في الأمر وفي التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

د- تعليق ونقد:

يحدثنا بوزانكيث طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»^(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه دينى محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانتة المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعاني المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوته لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات»^(٢) والثانى هو «الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»^(٣).

بل إن بوزانكيث يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»^(٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص». و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحميا، ونتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن بوزانكيث رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والمقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانتة المسيحية.

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) إنجيل متى - الاصحاح الفصح عشر - آية ١٤.

(٣) إنجيل لوقا - الاصحاح الفصح عشر - آية ١٧.

(٤) إنجيل يوحنا - الاصحاح الرابع - آية ١٤.

خامساً

فلسفة الجمال عند بورانكيت

خامساً

فلسفة الجمال عند بورانكيت

طبيعة الكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بورانكيت، تفهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالى هو حكم قىمى، يهدف إلى تقييم الأفكار الفنية بقصد تبين ما تتطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالى يوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصير هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاثفة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه وأوجست كولت، فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - والنزعة الفردية أنهم بهذا يحترموا الأسلوب العلمى التجريبي، ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحققة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تمرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكى يتمسك إخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلاً يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ^(١).

وقد حاول هؤلاء - تمشياً مع نزعتهم المادية تلك - أن يصطلحوا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فزعموا يخضعون الجسم الحى للمقاييس المثالية، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات المثالية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسهر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص؛ ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكللك يحس به المتلقي فيتجاوب معه بالنفس والروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ما تثيره الصورة فى نفس المتلقي من ذكريات تتعلق به، فتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما، فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثانى، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لئيم أو مريع أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبررا منها. بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمتقنين أو للنوى الأذواق المرفه، فقد يكون الشيء لديهم جميلا ونافعا معا، أو قد يكون جميلا ولطيفا أو لئima أو مريحا للأعصاب فى نفس الوقت^(١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتلوق الجمالى، إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعنى أننا نقلنا إلى باطنه ونقلنا إلى داخله، وحسب بيننا وبينه ضرب من التماس الوجدانى. ولا يعنى هذا أن «التلوق تجرية صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التلوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»^(٢).

إن التلوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتلوق العمل الفنى إلا إذا كان «متأملا» و«مشاركاً» فى نفس الوقت. إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى.

إن التلوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترب من المحسوس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع، بمعنى آخر إن التلوق لكى

(١) نفس المرجع : الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام يقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانت ترد على ذلك بأن الحكم الجمالي ولو أنه شخصي إلا أنه يتسم بالضرورة والأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية في الأكثر الفنى.

ولكى يكون حكمنا الجمالي سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان ويقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية اللوق الجمالي، ونبدأ بها فى وقت مبكر، أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالي :

١ - الموقف الموضوعي :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعي، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن اللحن الذى يتركها، بل هى تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقون فى تلوق الشيء الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من يتأدون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجد جمالاً مثلاً بالثلث، والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها الموضوعية فى

وفي المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالي في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفي المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالي ثم يدرس الجمال والقبح. ويقول بوزانكيث في مقدمته لهذا الكتاب الذي يعد مصدر آرائه في فلسفة الجمال «إنني سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً»^(١).

إن ما ينوي بوزانكيث عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي :

١- أن يشير إلى ما نعينه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شيء مضاد لأي شيء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال في الطبيعة، والشرحة الكلية للفن الجميل، وبالتالي الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفايات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إنني لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إنني سأصنف وأحلل موضوعي بطريقة مباشرة قدر طاقتي وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»^(٢).

وبوزانكيث في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Preface, P vi.

(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة»^(١). إن اهتمامه ينصب أساساً في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل البهجة أو علمها في الإحساس وفي الخيال»^(٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقاً لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علماً يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها، وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسياً تجريبياً، وإنما سيكون عقلياً وروحياً. وعلى ذلك تجد بوزانكيت يقرر بأن واضعي نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فيه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية»^(٣).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دلم الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث في الأعمال الفنية من ناحية التنفيد والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشئ يباع ويشترى... إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي .. دراسة الجمال على

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.

(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان»^(١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي ... والنظرية الجمالية هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور، التي تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»^(٢). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالي في صوره العقلية للنظرية الجمالية»^(٣).

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال، تلك المناهج التي يمكن تقسيمها بوجه عام إلى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجي ويتفرع إلى فرعين :

أ - النظرية الصوفية : التي ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه في هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معاً، ومن أقباع هذه النظرية رسكن، وبرجسون.

(1) Ibid., : P. Vii.

(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.

(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علماً، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية فنحن ننفعل وتأثر ونشعر بالأبعاد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويلسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم ممثليها فخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان «لم يحرز تقدماً ملحوظاً فى ميدان القياس الجمالى، وهذا سيؤدى بهلم الجمال إلى أن يصبح علماً تحليلياً يجزئ الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة، فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقيح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخر؛ فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة»^(١). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتلقي فى تذوقه.

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

جـ- المنهج الوصفي : يرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشئ بالجمال أو بالقيبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سانت بروف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والتلوق في فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يدولى على أنه شئ مخيف ومتعب»^(١). لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى؛ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذي يقول به بوزانكيث هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيث يقرر بأن تعريفه هنا منبثق عن الأقدمين اتبعاقة عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسمترة والانسجام بين الاجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة. وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المفزى، والتعبير، والملاحم. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بأراء الفلاسفة القدامى والمحدثين؛ فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تمبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»^(١).

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السمترة من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير ويتنظم من خلاله؛ بمعنى آخر «إن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تلوب فى وحدة أعلى وتتصهر فى كل يجمعها»^(٢).

ويرى بوزانكيث أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضروري أن يبحث كل شىء جميل فىنا السعادة، كما أنه ليس من الضروري أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقا عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلة^(١). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «وليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما تجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفن»^(٢). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحذوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»^(٣).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو. كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وهمولنا ومواقفنا وقيمنا تجاه ذلك الشئ الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

لغة معنيان للجمال، الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجهدها ونحن يازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»^(٤).

(1) Ibid., : P. 7.

(2) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(3) نفس المرجع : مقدمة عامة ، ص ٩.

(4) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

وما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطاً بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي. ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»^(١).

هذا هو المعنى الواضح، فنتظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولا حساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويورد بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعنى الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذي يأتي بالتعليم والبصيرة الجمالية - هو الطيب الجمالي. ولكن هذا المعنى العام الذي يساوي الطيب الجمالي يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوى أو يملن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يساعد عملياً أي إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه المتلئلي شياً... فكل هذه تعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال للمركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمالي المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتي التعقيد.

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحاً أيضاً، فإن الشعور يتجسد في أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزاً في فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد في فهمه والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين في التواحي والنظريات الجمالية .

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فحين نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»^(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»^(٢). مؤكداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسأثرا فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف الى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى فهم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى فهم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.

(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعميد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيث أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرته أيضاً، تجسد شيئاً وتعبّر عن ذاتها فى صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتلذذ الأمر ونقول، ولكن القبح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجب بوزانكيث نعم، ولكن لمة أمر هام وهو أن علم السرور هنا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»^(١). كما أن علم السرور هنا مضاد للجمال بمعنى الضيق والذي قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيث.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيث أن القبح قد يكون ناتجاً عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة؛ لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلاً لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيثي نفسه «قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحدة»^(٢). فإذا ما جمعتها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملاً قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس ضاهاً للجمال، أو نطاقاً منفصلاً عنه، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(1) Ibid., : P. 98.

(2) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشئ سار؛ حينما تنتبه إليه نشعر بالسرور.

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي، بل هي دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وثابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يمد بمشابهة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور مطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقي الذي أسمعه، أو الشئ الحقيقي الذي أراه. إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به ولي الحقيقة أكون متحلاً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وننتج من وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة والعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «فالشعور الجمالي هو شعور بشئ ما»^(١). أو موضوع معين. ومن ثم فالالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالى هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً فى موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأملياً Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised ومرناً ومتجسداً وملتحمًا.

والتأمل مصطلح غالباً ما تجده مطبقاً فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل الموجود فى النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين التأمل كما تجده فى النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما تجده فى الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات وبغيرها، بينما الثانى ينظر الى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية «أن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق - حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع المحتلين»^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرناً وملتحمًا. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور الذى يحدد تجسده وتلاحمه أو يأخذ شكلاً مرناً مطاوعاً، لا يمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو تجسد نشعر به، وهذا هو الاتجاه الجمالى. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

(1) Ibid., P. 7.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ماء، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولاس (ظاهراً) قسم الجبال تغيرت الصورة وهكذا «فال موضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه»^(١) ونعكس هذا على الفنون، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، التى ترتبط مما فى أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتتدمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للمقل العظيم الذى ألف كل هذه التأليفات ووجد بينها فى عمل شئ.

ويقول بوزانكيت نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو اتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول يتيج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع؟ يجب هنا بوزانكيت بقوله: إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك؛ وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشبع فى اللات ناحية لا بد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلاً عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوباً بتوتر جسمى ودوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقله وبدنه) فى فهم ما

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحداً بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن الخيلة هي «العقل وهو يعمل متعمقاً ومكتشفاً للاحتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة»^(١). والخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخيلة «هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا للمباشرة وغير المباشرة»^(٢). ومن هذه الأخيرة تعطينا الخيلة موضوعاً متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو «الاتجاه الذي تتأمل فيه تخيلنا موضوعاً ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»^(٣).

وبعد أن يحدد هوزانكيت ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضاً ما يعنيه بالتأمل؛ فيقول إن كلمة التأمل تلامس ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمُشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الأنواع البشرية تحقيقاً للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشق الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعاً ومتعة وأشباعاً، وأما الناقدين للعمل الفني بناءً على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الأول والثاني متأملين

(1) Ibid., P. 26.

(2) Ibid., P. 29.

(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن الخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بورانكيت هى كالمكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الأيقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعباً حقيقياً من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بورانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها.، ولكن الأمر يتعمد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطاً بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلاً، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إتينا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما نحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن نمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إتينا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة، وهذه الصعوبة وتلك التعمقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور، أو تحت لك تمثالا لابلور، أو نعى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي^(١).

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فني وكل شئ يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطاً أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكي يمكننا الإحاطة بأى عمل فني، فنحن لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص ثور، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معاني مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وتروع تلك الأشجار، كما أن اللون البني يشير إلى جديدها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إتينا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامى الجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة، والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شيء بالمرّة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من الممرر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياء في شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما، ولهذا فإننى اضطر لكي أتمثله وأحياء أن أحيط وأن أعلم عن ملبساته وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم.

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونمى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس اتجاهنا الجمالى، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم «إن المحاكاة تحمل فى طياتها بذرة المذهب الأساسى للصورة الجمالية»^(١)، وهذا يعنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إنما هنا تتمثل ونشعر بروح الشئ

(1) Ibid., P. 51.

تأريكين الجسمية وشأنتها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة فى العمل الفنى سواء أكان شعرا أم نثرا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعتى ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقى الذى لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا تمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقى وهذا يعطينا السبب فى أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه فى الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشئ الذى يمثله أو يرسمه أو ينحج، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية ؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الأشياء الفنية فى ثنائياها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعراء^(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التى يتناولها العلم الطبيعى، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا، والطبيعة كما تظهر لنا هى الطبيعة التى نحبها ونعجب بها، وإنها العالم الخارجى الحى الذى نحياه بالكامل غيرتنا التخيلية والإدراكية.

وحنا للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها». تلك الفكرة التى يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين فى القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفى البيت تجد راحة وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهى تتمثل عند بوزانكيت فى الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل فى الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته فى مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإتنا نجد هذا المبدأ فى الفنون المعمارية وفى فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبى الاتجاه الجمالى، الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما فى عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منقسمين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فىرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراهه لاجلدى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم تسأل لماذا تكون هناك فنونا متعددة؟ ويجيب على ذلك بقوله إتنا إذا نظرنا إلى عمل

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يملكون أتماعاً مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد بمميزات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتي تصنيف الفنون. وينتهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد للمطاوع^(١). ومن هنا نشأ التصنيف.

وتتاول بوزانكيوت بعد ذلك ماذا يعنى بالمثال فى الفن. إن المثال يشير دائماً إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى المنصر العام الذى يمثل شرطاً هاماً وهو : ألا نفعل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادى، إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تخطط بكل الجهود التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب للمادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تتاول بوزانكيوت الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقر بوزانكيوت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى. ثم يتناول مثالية بنتوكروثسى بالنقد لأنها تنفل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رؤية الخاص وهو :

«لأننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أهدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... ولأننا حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسماً

(1) Ibid., P. 62.

روحياً جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيء بنائه المحدد فإنك تمر من دائرة للثال الجمالى إلى دائرة الفكر المجردة^(١).

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيراً عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

الفصل الثالث

جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور

وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا يتفك عن الإطار العام لأرائه ومناقشاته. وإنباشته من هذه البديهية الأولية صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم بإستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.H. Moore الذي كرس له العدد الرابع من السلسلة التي أعدها لهذا الغرض، والذي أخرجته لنا في عام ١٩٤٢، والذي تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتاباتها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على أوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشملنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy. فقد تحرك «مور» بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفي، فالكم لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسي في الفلسفة هو الكيف.

تلقي مور دراساته في الفلسفة على ايدي رواد المثالية Idealism في انجلترا برادلي Bradley، جرين Green، ماكتاجار Mactaggar، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفي للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell في صرح المذهب الواقعي الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس في هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزي التجريبي البحت الذي يعبر عنه لوك Looke، وهيوم Hume، وميل Mill ورسل اصدق تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما ينوب ذهان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى أوائل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، يجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينتهى أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بمضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغبوا والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويس» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بإثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دلويس» حيث تلقى قسماً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39. The library of Living philosophers, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."
2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

استغرقنا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذي امضاه في إشقان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتي تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة في الأسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفي هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذي تعلم منه مبادئ الهارموني Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ برهانر Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذي ركز في دراساته فوق ما هو قديم على أعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على أعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrum استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية في كلية ترينيتي Trinity والحصول على مرتبة الشرف الأولى في الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الأساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للأساتذة الأربعة السابقين، تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده في تشكيل آراء مور^(٣).

٢- السنوات الاثني عشر الاوائل في كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

انتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة في «دلوش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى ثلاثة مراحل هي :

1. Ibid, P. 5.

2. Ibid, P. 9.

3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبريدج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترهتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لأمين متتالين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون عدة صداقات في كيمبريدج، يقول مور :

«ومع أنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النباه في دلوش، إلا إنني - ولأول مرة في كيمبريدج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الأذكاء»^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبريدج مثل «هنري سيدجوك» Sidgwick الذي تأثر بكتابه *Methods of Ethics*، ومثل «جيمس وارد» Ward الذي كان يحاضر في العلوم الأخلاقية، ومثل «ستات» Staut الذي كان يحاضر في تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت McTaggart الذي يذكر مور عنه أنه ترك إضطباعاً بالغاً في نفسه لسرعة بديهته في البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح في تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت أنه كان هيكلياً أكثر من هيكل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنري جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذي كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التعقيدات»^(٣).

لقد سافر مور في عطلة صيف ١٨٩٥ إلى ألمانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد أن انتهى مور من دراسته في كيمبريدج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثابا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظري الخالص» وبين نقد «العقل العملي الخالص» كما ركز على ما يعني كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3. Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانت كانت مضللة إلى حد بعيد.

للمرحلة الثالثة : مور زميلاً في تريتى لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

شرح مور لزماله كلية تريتى لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدين الفلسفي Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور ألماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه ^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانتل»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد فتحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيس «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذيع. وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، واستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة أعوام ونصف، ثم يتأخرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الأعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليام جيمس James والتي أخرجها تحت اسم البراجماتية Pragmatism في كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما أنجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار الجامعات Home university library.

1. Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس فى كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفى هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جالبة بالنسبة لى، كما وإبنى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفى عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفيتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، واتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فيتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توفقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فيتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فيتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فيتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى استعمله بمهارة ... تفوق استخدامى له»^(٣).

1. Ibid, P. 28.

a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944. (٢) راجع ما كتبه رسل عن فيتجنشتين فى

b- My philosophical Development, 1955.

c- Protrations from Memory, 1956.

وقد التقى مور في اوقات المشهقات «بقرائك رامزي» وأعجب ببراعته ودقته، وكتب مور في مقدمته لكتاب رامزي في اسس الرياضيات Foundations of Mathematics عن مآثورات ومعالم فكره الفلسفي.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس في اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس. وفي اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith في العام الجامعي ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Princeton لالقاء محاضرات بها في ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا في خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته في الولايات المتحدة على موضوع الادراك الحسي Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفي في إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التي ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات في الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات في مجال الاخلاق والدين.

أ - في الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقدم بقلم مور كتب في يناير ١٩٢٢ في كيمبردج، اما المقالات التي إحتواها هذا الكتاب فهي :

- ١- The refutation of idealism رفض المثالية
- ٢- The nature and reality objects طبيعة وحقيقة موضوعات الادراك
of preception.
- ٣- Willia James "Pragmatism" المذهب البراجماتي لدى وليام جيمس
- ٤- Hume's philosophy فلسفة هيوم
- ٥- The Status of Sense-Data مكانة المعطيات الحسية
- ٦- The Conception of Reality مفهوم الواقع
- ٧- Some Judgments of Perception بعض الاحكام المتعلقة بالادراك
- ٨- The Conception of Intrinsic Value مفهوم القيمة الباطنية
- ٩- External and internal relations العلاقات الخارجية والداخلية
- ١٠- The nature of Moral philosophy طبيعة الفلسفة الخلقية
- (٢) بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور في كلية مور لي Morley فيما بين عام ١٩٤١ ، ١٩١١ وقد اقترح ويذم عليه أن ينشرها فشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكرة والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إجتاه نسقى أو وحلة مذهبية.

Philosophical Papers

(٣) أبحاث فلسفية

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والأبحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتجشتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠ ، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤ ، ويوليو ١٩٥٤ ، ويناير ١٩٥٥ . ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم ، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن.

Kant's Idealism

(٤) المثالية عند كانط

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤ .

Proof of External World

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي ، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩ .

ب - نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

Experience and Empiricism

(١) التجربة والمذهب التجريبي

وهو مقال يعرض فيه مور للأساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢ .

The refutation of Idealism

(٢) رفض المثالية

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي .

The Status of Sense-Data

(٣) مكانة المعطيات الحسية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر .

The Conception of Reality

(٤) مفهوم الواقع

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية».

(٥) بعض الأحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩١٨، يعرض فيه مور للأحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنته مور أيضاً ضمن كتاب: «دراسات فلسفية».

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

"there Knowledge by Acquaintance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكنس وبرود وغيرهما وبعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الأفعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات هذه، تعليق مور على «الذهب الطبيعي والأدوية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذي نشره فى الملحق الأدبى لمجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩، وإضافة حوار مور الذى اشترك فيه معه جليبرت رايلى Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذي نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٢٣، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب «بعض المشكلات الأساسية فى الفلسفة» وهما عن «الحطيات الحسية» و«طرق المعرفة».

ج- المؤلفات المنطوقية

The nature of Judgment

(١) طبيعة الحكم

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد إبريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعها اتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة Necessity

وهو أحد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الأخلاقي العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشري وهي الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Excluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية External and Internal Relations

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والأشياء.

(٥) مبادئ المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور في الملتقى الأدبي لمجلة التيمس The Times literary supp في ١١ أغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضائية Facts and Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزي Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Existence A predicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟
Are the characteristics of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئي تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذي عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذي نشره مور في مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨، ومقالات مور التي نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية في الفلسفة الذي سبق أن نشرنا إليه عن :

- ١- المحتضات والقضايا في الفصل الرابع عشر.
- ٢- للمحتضات الصادقة والزائفة في الفصل الخامس عشر.
- ٣- الحقائق والكليات في الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه في الفصل الثامن عشر.
- ٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى في الفصل التاسع عشر.
- ٦- التجريدات والكون في الفصل العشرين.

د - في الاخلاق والدين

Liberty

١- الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر في مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التي تربط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

McTaggart's Ethics

٢- الاخلاقي عند ماكنتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقي لدى ماكنتجارت الفيلسوف الانجليزي اللشائي ويأخذ بالتدقيق والتعميق، نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethic عام ١٩٠٣.

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة النولية للأخلاق أكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الاخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثاني «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب ملون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الاخلاق

وهو ايضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول في الفصلين الاول والثاني «المذهب النفعية» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is Goodness Aquality?

٦- هل الخير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذي اشترنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

ج - أهمية :

يقول وايت White لقد اقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وقتجشتين ما، يسمى «شلاي كيمبردج» الذي كان تأثره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان ابن مور وابن رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيكلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الآن بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في الغل الأول إلى اعتراضاته على المذهب المثالي Idealis ابتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة^(١).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في اتجاهات ثلاثة تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كويتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realistic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الأول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وقتجشتين وسرعان ما إتصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالثرية للمنطقية Logical Atomism التي أصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية للمنطقية Logical Postivism خصوصاً عند لو ولويس Lewis في أمريكا.

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجشتين Wittgenatein ورييل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في أكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مورزيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

وبتحقيق من هذا أن مور :

١- ساهم في الاتجاه الأول مع رسل مساهمة فعالة.

٢- كما كان الزعيم الذي لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.

٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثاني أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر انجليزي معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التي سادت هذا القرن، والتي رقت قوة عملاقة أمام الحركة المثالية التي قادها كثيرون في تلك الآونة في إنجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إجحافاً أصحى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استينج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أي حد تأثر مور برسل، وإلى أي حد تأثر رسل بمور. وهي تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر في مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر في الكثير من الآراء والأفكار التي ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استينج إجاباً بالفاً بالسهولة واليسر والوضوح التي تميز بها مور والتي ظهرت جلية واضحة في إفتتاحية كتابه «مبادئ الأخلاق» حيث يقول مور:

«يلو لي أنه في الأخلاق، وفي سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التي إكتظ بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الإجابة عن أسئلة، قبل أن يكتشف الإنسان بدقة عن ما هو السؤال الذي يرغب في الإجابة عليه فهناك يكمن أصل الخطأ لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقي للسؤال الذي يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, A.M. : Contomporary British philosophy. (London 1924). P. 75

2. Sturbbing S. : Moore influence. P. 519. (Scitpp Vols).

فى الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى^(١).

ثم يقول مور مبيناً أسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهـ بصد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إنجم جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبين الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، أكثر من اتجاهه إلى إنبات صحة إية إجابة تتعلق به»^(٢).

وقول سوزان استنبج أنوجد سهولة وضوح وبسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استنبج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الأفكار، ولإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة. على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا أنه يرى انه كان :

«مجبياً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وإنه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وإن الاسئلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبحث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introduction.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, A hundred years of British philosophy. Eng. translation. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور يتبع عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التي تحيط بالمسألة المعروفة وإنها تفصل للمشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتعمقها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي إتجاهه التقنى يصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل أبسط القضايا وأنفهامها، ويقطعها إرباً بطامه الذهني وكان من نتيجة هذه التقديرة المفرطة علم ادراك قوة مشكلة من حيث هي كل . . . وعلم ادراك الرابطة الروحية التي تجمعها في وحدة عضوية . وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدي آخر الامر إلى سحق للمشكلات إلى ذرات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استينج على هذا الذي قاله متر، فهي لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابهر متسائل. وهنا تتسائل سوزان استينج : كيف يمكن ان يكون للتسائل البارع ضعيف الاجابة ؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لإتجاهه المخالف لإتجاهه متر شخصياً، والذي يتمثل في الافتكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، إنه ليس من الضروري أن يثق مور مع متر حتى لا يتقدم. ثم تعدد سوزان استينج اهمية مور في :

«منهجه التحليلي، وفي نقده للمجهرات، وفي هذه الفاتحة، وفي اسهاماته في تكوين وتطوير المذهب الواقعي، وفي طريقته في التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقله لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متر :

«وليس معنى هذا (التقدي) أن تعاليم مور لم تؤثر في تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضي، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل في الحركة الفكرية الجديلة التي ظهرت في بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. غواد زكريا. ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbins, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإجهادات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول أكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثراً بمنهجها^(١).

ويتهى منزى إلى تعديد الصفات التي جمعت من مور بمفرده مدرسه اثرت فى جيل كامل من دارسى الفلسفة وباحيها فيقول :

«إن قدرته للمنطقية الدقيقة، وامانه ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة فى التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت فى جيل كامل من باحثى الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كتب، او التقطوا على الاقل قسماً من روحه^(٢)».

ثانياً : موقفه من المثالية :

يرى مور فى مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية المعنوية إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spiritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا فى الظاهر. والثانى ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسى والحيال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد ان العالم كله روحى فلائها تتجه إلى تأكيد أننا لا نخلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى حينما نقرر مع المثالية ان العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط ان العالم حاصل على شعور بل انه يعنى انه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متر : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ترجمة د. فؤاد زكريا الجزء الثانى ص ٤٥.

(٢) نفس المرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وانه ليس كياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور: «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء»^(١).

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعث الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان نصفه بها.

يرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية، ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يمتنعها اصحاب اللاهوت لا تهتم هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ بفرض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم؛ لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هلم ورفض كل ما يجرتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أماننا استدلال أعزل الشكل التالى : إذا كانت أ هي ب وكانت ب هي ج وكانت ج هي د فإنه يتبع ان أ هي د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هي ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً أننا لا نستطيع ان نتتهى إلى صدق القضية أ هي د، كما لا نستطيع ان ننقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢).

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2

2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى اليها المثاليين في قضيتهم القتالة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية في سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الأساس الأول الذي قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على اختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل في قضية باركلي الشهيرة «الوجود هو ما يدرك esse is Procipli وقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التي تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التي تترب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يلعب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها في أى معنى محمل من معانيها. هكذا يقرر مور في مقالات عن «رفض للمثالية» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلي :

١- أنه سوف يركز بالذات على حكم قضية باركلي «ما يوجد هو ما يدرك» .
٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فإن هدمها هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.

٣- باعتبار ان هذه القضية هي البنية الاولى التي اسس عليها المثاليون كلهم مواقفهم. فإن هدمها يهد هماً ورفضاً للمثالية.

ثم يلعب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التي اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهي به محاولة الفهم هذه الى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصدق على ما يدرك» .

٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يدرك» وبين قولك «ان ما يوجد هو في عقلى» .

٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك» .

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه للثالثى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، وتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدانها، ولا يفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الأساس الذى قام عليه البناء للثالثى، فإذا تقوض هذا الأساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الأساس وكم قلنا من قبل قضية باركلي «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب إذن من نقد مور التحليلي الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو *esse* وتمثل الرابطة بين الموضوع *Esse* وما يدرك *Percipi* لنترك ما يوجد ولنتنقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس *Sensation* ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن اتماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر *Thought*. وبهذا للمعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» معنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا الى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ ويجب للمثاليون أن ما هو غير مجرب بالحواس أو الفكر لا يمكن أن يكون موضوعاً Object للفكر أو موضوعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن أن يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس أو للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي للمثاليون إلى أن ادراك الشيء إذن أو مثوله يعني وجوده في نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاهمهم هذا أن الشيء يكون موجود سواء كان ماثلاً للفكر أو الاحساس أو لم يكن ماثلاً لهما معاً أو لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذا الرؤية تعني وجود هذا الشيء، ولكن إذا اغمضت عينيك أو ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن إلا أن يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر حل هذا على وجوده. ولكن إذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على أنه غير موجود، أي أن الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر أو لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التي تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك في القضية الباركلية *Esse is percipi* ويلهب إلى أن التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معاني :

١- أن هذه الرابطة قد تعني أن ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعني ما يدرك، وإن ما يدرك يعني ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشورتان إلى س للمعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه أن «ما يوجد» هو «ما يدرك» أو أن «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» أو أن ما يدرك هو مجرد تردد وتكرار لما يوجد.

٢- وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن أن تعني من ناحية ثانية أن «ما يدرك» متضمن في «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثاني يشترط فيما يوجد أن يكون مدركاً، فهناك أشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، أي

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثاني فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يظهر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة نترك صفة في شيء الا وانت تؤكد في نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذي اثبتت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لا يد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود في العالم الخارجى على عكس ما يلعب اليه اصحاب الاتجاه للثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندرکها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شيء ويكون «ما يدرك» صفة لهذا الشيء.

ويتهى مور من تحليله هذا للرابطة الى تقرير أننا حينما ندرک فإننا ندرک شيئاً موجوداً فى العالم الخارجى. وان من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذه النقطة هي التي يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى ان على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من المخلط والغموض والتناقض.

وسؤال مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

بشتركان معاً فى نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر،
فما هى هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التى تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هى الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا فى كل
احساس عنصران هما :

١- الشعور الذى يتشابه فيه كل احساس.

٢- شىء آخر يعزى اليه الفضل فى اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان
العنصر الثانى هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object Conscousness ان
الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر فى الشعور، ولكنه يختلف
عنه فى الموضوع، اذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر الذى
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور اكثر من هذا ان الاحساس بالأزرق
يوجد احياناً فى العقل ويمكن الا يوجد فى احيان اخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالأزرق فإن
علينا ان نميز بين :

١- الشعور

٢- الأزرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الأزرق هو نفس الشعور بالأزرق، لأن مثل هذا القول يضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الآخر، فالأزرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

«فى كل احساس، وفى كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

أ - الموضوع Object الذى يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يشارك فيه الأفراد ... وحينما يطلّح احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور وحده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشيء يكون جزئياً فإذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشيء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر الازرق او عصفور لزرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعوننا مور الى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشيء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى او ذاك. اتنا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشيء تماماً. ان للمعرفة عند مور معنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ونترك.

ويذهب مور الى ان التحليل النقيى للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشيء، وإتنا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشيء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان نحصل فى عقلك على شيء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء ... انك تهتم

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الرابع

جابريل مارسل

والفكر الوجودي

أولاً : خصائص الجودة ومنهاجها

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعني شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودي، الذي ربما ألقى الضوء على المعنى الأصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودي في روحه الأصيلة، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها في نسق محكم البنائين أو بناء منطقي ضروري، أو في مذهب مترابط الأركان. وفي هذا العدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما *Concluding unscientific postscript* و *philosophical fragments* للرد على النسق الهيجلي، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الإلهي وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذي يستطيع أن يدرك العالم في كليته، لكنهم يلعبون إلى أن العقل الإلهي هذا يمكن أن يمتريه في عملية الإدراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(1) Sartre : Jean Paul : Existentialism is a Humanism; Cleveland 1956, P. 289.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعني أن كل الوجوديين يعمدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقاً مخصصه. وفي هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كبير كجارو قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ننكر النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً ديكارتياً وجودياً يقابل به النسق الهيجلي»^(١). كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كبير كجارو الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»^(٢). أما مارتين هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time» كان تحليلاً علمياً فى طائفة^(٣). وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى للدخل المعنى الشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترايط والمنهجية اللتين ارتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية»^(٤) ضف إلى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون ملهب عام واحد يتمشى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف^(٥) Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by j. Macquarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : Acritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J. Existentialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً.. والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة ... الذات التي تكون مركزاً للشعور ... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود الشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود تعمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني للشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف»^(١).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان باعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته. هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطة هو، لانه هو الذي يصنع نفسه»^(٢).

وهذا النمط من التفلسف الذي هو «وجودية» يعترض على أى رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Flitch (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الإنسان شيئاً *Thing* وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار ألى أو طبيعى تلمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا للنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم إن الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الإنسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يعتمد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الاعتماد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الإنسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة^(١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة للموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الأشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية^(٢).

(1) Roberts, D.E.: *Existentialism and Religious Belief*, New York 1959, PP. 7-8.

(2) Roubiczek, P. *Existentialism for and gains*, (Cambridge 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون أن الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذواتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمد وجودنا الفردى للشخص. يقول بلاكهام «أن النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى الشخص»^(١).

والذات التى يمحّضها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن مجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة للنفس عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن أن تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من أنواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحّض الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك أنهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع أننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى أن نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات»^(٢).

والواقع أن البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D. E. : Existentialism and Religious Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعني أن التفكير الموضوعي لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنابته» بوجه علم، كما أنها ليست عقلاً بحتاً... إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعني أيضاً أن التفكير الموضوعي لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق^(١).

وهذا النمط من التفلسف يتميز بوجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذا ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حريته. إن الوجودية ترى للوقف الانساني وهو ممتلئ بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقي. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمي، أو إلى تفسيرات فلسفية .. إنها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسفول عن حريته، كما أنه يشعر بالنتم وبالدنب إزاء ما يقتصره من أفعال. ومع ذلك ضحيته كلها واقعة في شباك الطبيعة والنظام الاجتماعي وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تخاشيه. إن الانسان محلود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أي موقف بواسطة فعله وخياله .. ان حياته محدودة في الزمان وتتسلم تجاه الموت، ومع هذا فله علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو في الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضي، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح في ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل في حريته ؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حريته لكي يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حرته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الانسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العلاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلى وقلقه اللاتى، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة فى موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفى الطويل أن كتب فيها، وهذ الخاصية التى تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى ملهف فلسفى عام واحد، وفى حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والاستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة^(١). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانسانى المشخص أكثر من تركيزهم على الجانب التأملى والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال ملاد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمستولية، وهذه للموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل للمستقبل لهما عا يميزان الإنسان عن سائر ما عناه من كيانات على هذه البسيطة، بالإضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسؤولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبمبارة جون ماكسورى JOHN MACMURRAY وأصبحت الذات كقدرة هى الموضع الرئيسى للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كلات مفكره^(٢).

(1) Maquarrie, J. : Existentialism P. 3.

(2) Macurray, The Self as agent (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاختراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي تجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهملًا من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن للمشاعر للتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الإنساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون على العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وقلق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كبر كجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة^(١).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستتقة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادته المسائل، فإنه يبقى متصلاً لوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وباسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجر شين Shinn إن الوجودى لا يجب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد بما يمكن تصنيفه فى فئة الناس للمروفين بأنهم وجوديون، إنه يجب أن يقول «إبنى نفسى، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»^(١).

والواقع أن ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة: فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكبير كجاردى - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها ملهياً، فالفلسفة وعصوماً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يملو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R, L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردنا إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطئهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «أنطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبردنايف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج مخادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعدّه معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث علموجه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية *Phenomenological ontology*. وأما «جابريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه للملهى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «أنطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إيتلاء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبى أخيراً أن نؤلف كفة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جابريل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث مخوف فى جوهره. على أنه إذا بنا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغمًا عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبتون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك الانطولوجية الوجودية التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأينا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لا يربطانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الغلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة .. من الذات للشخصية. بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات للشخصية يكفى بكل ما فيها من حرية ومسؤولية .. وبكل ما يعترها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات للشخصية يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - منجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدى إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا فى الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها فى كثير من النقاط، وبحضرتنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً فى بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كبير كجار» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع فى اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «أعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقى، العالم الذى لا يجد الإنسان فى نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «باسيز» لا يقر رأى من يريد أن يتعرف فى المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبحث اتصالاً وجودياً *Existential*

(١) ريجيس جولييه : للمذهب الوجودية من كير كجار الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

communication أصيلاً، لكنونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب معاشة^(١).

أما فيهما يتعلق بالقدس أو غسطين وبيكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و«الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطائية التى كان «كهر كجار» يرى فيها التقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسيه Bousset) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيش» و«هيدجر» و«ياسبرز» تتسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بيكال» وكذلك صنف المقاومة التى أبدلها «فاليري» تشهد بإبعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه - على نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية^(٢) والواقع أن غشيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، وللبأس عند (كاسي) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبغي إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنفحة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى أن هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليه : للذهاب الوجودية من كهر كجار إلى جان بول سارتر. ترجمة، نواد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئت - أن تنحصر في مجهود مطابق لهذه التجربة ذاتها، وذلك لإمالة
السلام عن اللغز الذي لا يكف الإنسان عن أن يمثله في نظر نفسه ويستترع من
ظلام موقفه، ويفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة
جنىء دفعة واحدة مناسبة في مقلدها لما في نفوسنا من حنين جوهرى^(١) هذا هو
ما نريده، وهذا ما يقرئنا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا
من موقف «كيركجارد» و«هاسبرو» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من
«أوغسطين» و«بسكال».

على أنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلماً قط بأن تحليل الوعي في
واقعه الفريد المعنى، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي
تكتنف وضعنا، بل هما يستندان ويقولان عكس ذلك تماماً ويؤكدان أن تحليل
الوضع الإنساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مبطن
للأشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيوساس حول «اينكثيت» و«موتيتي»
(أرجو للملحة باسبيدي إن كنت قد انتقلت ألبالك إلى مجال اللاهوت على هذا
النحو، بدلاً من أغل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في
هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «أوغسطين» و«بسكال» يرتدان من فلسفة
الإنسان أن تبدأ بفحص الواقع الإنساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك
دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين وتستطيع أن تذكر المفكرين
المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى أن يلتصقوا في أنفسهم
جواب السؤال عن أنفسهم أمثال اينكثيت وشيكا وموتيتي ولا روشككو، وفوفارج،
وروسو، وجوير وأميل. وللكل نجد «بسكال» يذكر في مقابل مصيبتهم مستكفاً
له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه)^(٢).

(1) Beaupret j : Apropos de Le existentialisme, dans confluences, 1945,
P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تباين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسيرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل في التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدئية بواسطة فضل هذه اللحظة يتزعج الإنسان نفسه من متاعه متناقضاته الخاصة ويبلغ حقيقة لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك للمعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي يطوى عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يحمدي ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي المنسج مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد: ولما الباقى كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما للكلام المستفيض إلا علامة على وجود عطائي شمرى أكثر من واقعي. الشخص الواحد نفسه بالمعنى الأصل صامت حتى يتبين نفسه وفي هذا الوجه تستغل الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «ميدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلا منهما «أنطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «ميدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعلم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الأنطولوجيتين فيزيولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما وإظهارهما علماً كلياً، أحس أنهما تتولان في أن واحد الوجود الكلي، ويصطلقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) «علم وجودي» : «العلم الوجودي» ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل
العميق في أشد صوره اصطلاحاً بالفردية، وذلك بنية الكشف عن طريق هذا التحليل
- إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية إلى أقصى حد، أو عن
مفهوم كلي شامل للإنسان، وللعالم الذي يجرى في رحابه مصير الإنسان ووجهة
النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على
وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالاكتفاء بما في داخلها، والتي تميز وجودية
«هيدجر» و«سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً إلى
«كبر كجار» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك إلى «بسكال»
و«الفنيس أوسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية
ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفي لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث
أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية في نظر الكثير من النقاد. وهذا القول
يتمثل في القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكي يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى
اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهية ESSENTIALISM» لكن يبدو أن هذا
المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات في المناقشة.

ولكي يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأي معنى يسبق الوجود الماهية في نظر
الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل إلى منادته، وهو أن الوجوديين لا يتفقون
تمام الاتفاق في هذه النقطة، كما لم يتفقوا في النقطة السابقة فالواقع أننا نجد
«جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلني

دائماً، واتى أعتقد بأن هناك فى صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا تعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعى»^(١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «هايسر» ولا «برديانف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هى عبارة عن ماهية على أى نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست فى ذاتها سوى الوجود نفسه فى واقعه المعينى. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى أنه فى وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أسمى وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولة أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطوائياً كاملاً إلا على الواقع الانسانى (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذى يطلق على العلم الذى هو الوجود لذاته أو الوعى^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافى وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن تجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(١) ريجس جويليه : المذهب الوجودية ص ١٣.

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده إلى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى إلى ادخاله في قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كبير كجارده» و«ياسبرز» لكن من العسير أن نمزوها بصورة مطلقة إلى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وريدتلف لهيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للتفكير. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك في أن أساس هذه الأنطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الأرسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا يرب على حق في ذلك، إذ الواقع أن أرسطو أو القديس توما يبنين أن هذا - بنوع من المفارقة الفريدة في بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر .. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذى أوْشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند أرسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة في تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يترك إلا بالحس وهو قوة يستحيل دحا إلى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة إلى أرسطو والقديس توما مستبعداً، وينبئ أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعاني الكلية على أى نحو جمعناها لا تولف موجوداً جزئياً واحداً»^(١)،

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول إقناذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضرب معيناها فى حلس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغي أن يصل هيدجر الى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطايعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كل شئ بالكلى والضرورى. ويدور من هنا التيار أنه على نقيض الوجودية، إذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود باعتباره شيئاً معطى فى الحس، وباعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون محقولا إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمة التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبتتر Leibnitz وفشه Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً أيضاً على إخفاقه، اذ يصلطهم هؤلاء وأئلك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه يبنى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من وخز الضمير - بوجودية فتية تغل تتألى - فى إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيمكن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعماماً والتى يمكن - على الاساس - أن تلرج فى عداد المذاهب الماهوية^(١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن تبدأ وإليه يجب أن تعود.

على إنه لا يبقى محل لتلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن يبنى أن نفهم هنا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشرح به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع للماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لا مكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا أنه لا شك في أنه يمكن أن يقال إن الماهيات تسبق الوجود في الفكر الإلهي لكن هذا لا يعنى أن يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذى يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا فى صورة أفراد جزئية معينة فى الحس، فالفرد الجزئى وحده الذى يوجد^(١).

والواقع أنه إذا كان للوجود فى نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. لو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة أو بنية، أعنى كونه فى وضع خالص مطلق، قد استتبطها من الوجوديين على الفور، وهى تلخص فى هذا التأكيد الأساسى وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفى حال من القطعية بحيث لا يركز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى أنه فى جوهره «حرية» بمعنى أنه على وجه الدقة لا يتوقف على شئ آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً واثماً.

ولهزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جولينيه : للمذهب الوجودية ص ١٧.

كبير كجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها باعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدي موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهي»، أو على الأقل (كما هو الحال عند أرسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمّن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وان تجدها وتقلعها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة أكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكراتها فنقول بأنها «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التأكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذي يجد في الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أولئك تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأي في مقالته *Mise en point* المنشورة في مجلة *Action* حد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تنطبع في اخطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. ويصير الانسان بالله «مفتوح» يعني أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بالله «مطلق على نفسه» بمعنى أن حريته تحقق بالضرورة في ذاتها، وأن قيمتها في ذاتها.

هذه النتائج في السياق الوجودي، أتى في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جايريل مارسيل» في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج من نطاق الوجودية وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» ينسج تحت جنس من التفكير الوجودي، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافي كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأي جايريل مارسيل نفسه^(١).

ب- منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطي تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخلت تندعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودي والفينومينولوجي) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذي يحتاجه المفكر الوجودي في بحثه الحديث نحو الكشف عن الوجود المعنى والمشخص^(٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضي الفلكي «يوهان هنريش لا مبرت Lambert» وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهرات أو نظرية الظهور»^(٣) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وبالمثل

(١) ريجيس جولغيه : للمذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه «ظاهريات الروح» Phenomenology of Mind فى شروحه المطولة لتبديت الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات الراحنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها هوسرل Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology^(١).

والفينومينولوجيا فى صورتها الأخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصب فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف للمهبة الظاهرة كما تعلى لنا خلال الوعى. ولكى نتأكد من دقة الوصف، فمن الضروري أولاً وقبل كل شئ أن نحذر العقل من أحكامه السابقة وإفراضاته المسبقة. كذلك من الضروري أيضاً أنبقى خلال حدود الوصف وأن تقاوم الاتجاه الذى ينقلنا من الوصف إلى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة فى غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو يإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة ؟ وكيف يكون الإنسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير ؟

لقد شيد هوسرل فى حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التى تعترض طريق الوصول إلى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) إد اموند هوسرل : تأملات ديكارية، للدخل إلى الظاهريات ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نقلت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» باعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع فى سرزيع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخلمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

ولمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادئ بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشئ فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوباً الثنائية Kantian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التى تشير تيليات جنلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نقلت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدى إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها إلى الظاهرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين فى أصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء^(١). ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا أن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كائناً بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالَمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو ثمة ثنائية فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التى نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) Heidegger, M. : Being and Time, translated by J. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تبدأ جزئياً أراه في لحظة رؤيتي له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبدلات. وفي كل تبد جزئى للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالإشارة التحولية الظاهرية. وبينما كانت الفلسفة الكانتية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التى لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية *Phenomenological ontology* أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، يتفد الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف فى الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما يستغل المعادلة الشخصية *Personal equation* واتجاهات وميول الافراد فى كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، ويذى ظاهراً فى الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصديق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود المعنى للشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صديق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, Jean Paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - L.

(2) Macquarrie : J : Existentialism, P. 11.

ج - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودي بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجودته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعلمية.

١- ولنبداً الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من ازدهار الفلسفة الوجودية في القارة الأوروبية بشكل أكبر من ازدهار التجريبية التي انحصرت في البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضني الذي شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً باستعمال معاول الهلمم بالنسبة إلى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولي ضروري صارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسي بينهما، فبينما يستهدف الوجودي سبر باطن الذات الإنسانية للشخصية لكي يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً إلى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي إلى إدراك الإنسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه إلى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن اعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما ترتكز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، ترتكز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن معطاهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجريد الأميريقي الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يتبنّاها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتلويبها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى^(١). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للإنسان يمكن أن يتخذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والمحبة، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الراجع الى مجال الحرية، ووأد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعلها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهاً سائداً فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما اتقى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعينه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «الإنسانية المفتوحة» Open Humanism، وبين ما يسمى «الإنسانية المغلقة» Closed Humanism، وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة إلى تعقب القيم الإنسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم. وهذا المعنى الأخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته للملحدة وهو الذي جملة يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أى ضغط من أى عنصر آخر أبداً ما كان.

٣- وينفى الآن أن نبحت في العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر في هذا الصدد أن الوجودية تلعب إلى أن الوجود الحق هو وجود الإنسان، فالإنسان هو الذى يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخلت عند الوجوديين استعمالاً خاصاً يختلف عن استخدامها العادى، ومن ثم فإن قولنا بأن الإنسان هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يعتمد عن أى نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الإنسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص في العالم. إن المثالى يبدأ من الافكار بينما يبدأ الوجودى من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في نقده لمثالية باركلى يقول لا تكون للنفس في الوعي، ولا حتى في القدرة على تمثيلها، إنها تكون في المكان. إن من واجب المنهج الفلسفى أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعي بالعالم وبمعنى آخر فإن أى وعي إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً متممياً للوعي، لكنها شيء متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن تأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسمعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير إلى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا ملهية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمقياس الصدق عند البراجماتى يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالإضافة إلى أن البراجماتى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملنز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديانف فى هذا الصدد إلى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب تضحيات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، فثمة صفحات من كتابات أوتامونو تيدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحري عجيب كما أن جوزية أورتيجا وإي جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماتية بسبب انحيازه الفكري الذي مكّنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشيرون عادة ضد أي بناء نسقي وفي كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو يمثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسي في الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحمة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشة وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العلمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية إذن على أنها نوع من العلمية؟ أو هل هي تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تبعنا نتائجها ووصلنا إلى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العلمية وكانت رواية ترجنيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هي أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العلمية على نطاق شعبي واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشة ووصف التلميذ بازاروف Bazarov على أنه علمي متطرف، ينكر كل شيء في مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التي تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أي الزام عليه بأن يبنى في مقابل ما ينكره. إن شعار «بازاروف» هو أن ما هو «صائب في الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شيء وحسب».

ويسلو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعتة العدمية «فهو يعلم أنه عدى ولكنه كان يبحث عما يؤدي إلى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر إلى الجانب الايجابي من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده إلى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الإنكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية إلى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإتكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبعث إيمان جديد^(١).

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلىنا الآن أن نبحث فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة للمعاصرة والتى كان كبير كنجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جليلتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت كمكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحيائية إلى جانب تضمينها لعناصر فيثومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائج، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوليتهد» و «هارتمان»، كذلك التومانية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفيزيومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون إلى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتها الهيكلية والكانطية، وثاني بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أي الفيزيومينولوجيا. وبعد ذلك تجيء المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجليدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التسلف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً إلى إدراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا إلى تجميع مذاهب كل من «ديوى» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك منكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تشيع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن المؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متأسفاً، على أن نترك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى أبداً محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث انشقاقات حتى داخل للمدارس الفلسفية الواحدة فهنا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبنوا أبداً من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سمعوا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه للمتعلق الرياضى كمنهج فى تفريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لنتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفقت بقوة واسعة لدى الأوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الأوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وزدهاره لدى الأوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن للمذهب الذى يلاقى فى الأوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضي قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) برغسونكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٦٨ .

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ومدى ضخامة الجهاز الدعاى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهلنا الضرب من ضروب الترويج للأفكار الفلسفية^(١).

نعود الآن الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى أهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين اللذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة في غاية اليسر والبساطة، وبالتالي فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالإضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة في صورتها الماركسية أن تجد لها مشجراً فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت أيضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص في البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالإضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة في ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء في اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة في قالب لغوى منمق، وصيغت في شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٧.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون باستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول ميردوكاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تabetها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه تيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحلل الحياة الفردية ذاتها والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف للمدارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكريتان انتشرتا في العالم ولا على نحوه تعليم جامعي متحفظ بل كسليين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الأولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جدد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى الماديه الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انتظار الناس إليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين الماديه والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب انتظار العامة إليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحيادية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإعتراف كامل .

(١) ميردوكاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج بولس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : الثقافة المعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الشاعري. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الاوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اختلفت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوبنهايم والتومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة النحائية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهياً لهما الا على نحو غير مباشر، أى بتفضيل انعكاسهما على مدرس فلسفية اخرى، ثم تجتمع بهذا ذلك فلسفة المادة فتحل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الأخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد رائدها الحقيقي الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية
عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل

أ- نحو فلسفة عينية حقّة

تبدأ الفلسفة عند جابرييل مارسل^(١) من الخبرة بالوجود الفردى فى العالم

(١) ولد جابرييل Gabriel Marcel فى باريس عام ١٨٨٩ ، كان مولداً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقى ويحول إلى مواقف عينية، وعنده دأن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفانه أنظر Positions et Approches concretes du Mystère ontologique P. 272. عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسل بالموسيقى والفلسفة والتقدم. تفوق مارسل فى دراسته رغم أن المقررات الدراسية فى الفلسفة على وجه الخصوص لم تثل إعجابه، فلقد كانت مجردة مثقنة ذات خطوط كلية لا تنمى بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسل كثيراً من المعاصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح حقّة فى الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسل وهو فى التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج، وبمدها بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة فى Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفى باريس paris عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفى Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك فى الصليب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل فى لفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٢٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفى عامى ١٩٢٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة فى باريس، ثم أستاذاً للفلسفة فى Montpellier عام ١٩٤١، ثم انشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات فى كثير من البلدان الأوروبية. وفى عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر فى اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
- 2- Le Monde Cassé; suite d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brower 1933.
- 3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
- 4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
- 5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
- 6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعتمده نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودي في العالم والتاريخ، يخصصني ويحددني، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لي أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عيى ؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان^(١). إن التفلسف بالمعنى العيى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلأه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع للشخص بكل لرائه وتلقه، والاعتماد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرق الى حد تفسير الواقع العيى الشخصى تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»^(٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de l' existante أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة للتمسكة بكل ما هو عيى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب لها كان غاؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محمرا من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهنر تجربتى للشخصية، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اختفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينى عند مارسل تحلل الموقف المشخص تخليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انتولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد ... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء الشخصية إلى تركيب مطلق ... وتنسق بينها فى بناء شمولى تكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant لتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظواهر الروح» فى شروحه المطولة لتبليغات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الأخرى المساعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات الراحنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه: Idea; General introduction to pure phenomenology وذلك الفلسفة تقوم «بتحليل الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجلى موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى نصف فيه بأسهاب وعصق كل أنواع الموضوعات فى ماضيها البحتة (انظر فى ذلك أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن تربط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبائها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعني هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأرواح الصديق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يتركز على معايير؟ ها هنا يجب مازسل بأن «الإيمان الصحيح يملو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثة^(١).

والواقع أن مازسل يطالنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية *Journal Métaphysique* بمحاولة إيجاد طرق يمكنه من تخاشي الواقع في تطرفية المذهب الذاتي، وخطر التمرکز حول الآن، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كائنا والكائنين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والأقسام الافتتاحية لكتابة *Être et Avoir* فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القليس أوغسطين وبسكال، محاولا الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوز، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، وتخطي المذهب الأنانية *Solipsism* إلى آفاق أرحب تربط فيها وجودي الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعني أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مازسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : *Journal Métaphysique*; paris : Gallimard 1947, P. 48.

اعتمادى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملاتها المعنى^(١).

تحدث مارسيل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل : لماذا أنا فى العالم؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى؟ وقد لاحظ مارسيل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الإنسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينه الفيزيقي، وارتباطه العائلى، وخواصه الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كله تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسيل إبنى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا الملعب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسيل أن الملعب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الإنسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنتظر إليها من اطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد للشخص^(٢).

قلنا أن ما لا يمكن للملعب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الإنسانى وينقله من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنسانى؛ إذ فى فعل الإيمان الدينى

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.

(2) Reinhardt; The Existential Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الإنسان عن الملعب العقلي، وعن الملعب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إني أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وأربط بالتاريخ حين أصبح واحدا بالدعوة الإلهية»^(١). وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكإنسان عيى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصا حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة المعنية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر المنفصل تماماً عن المادة^(٢) فعنده أن الإنسان كشخص وليس

(1) Marcel; G. : Jurnal Métaphysique, P. 41.

(٢) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهـر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهـر المادى هو الامتداد وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التمايز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104» ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويتأصل بأمل ويجب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على تأكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنا والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حيثة وزنا جليداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم تمتد فهما وجوديا أى فى ضبوء وجودى الفردى للشخص فى الهنا والآن :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يتاله التهديد أو الاحباط

==/==

دأباً فى حين أن النفس لا منقسمة (أنظر : ديكارت : التعليلات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمّل السادس فقرة ٢٨ ص ١٩٠) ويلهب يهدو إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فمن لا تجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم للمادة، كما لا تجد تصوراً مادياً فى مفهوم النفس، والاجسام متحدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للاقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر :

Bridoux, : Ouvres et lettres des Descartes, introduction P. XVIII.

ويؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر للفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام» (أنظر :

Meyer, F. : A history of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بوليه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جواهر النفس وجواهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bonillier, M. F. : Histoire de la revolution cartesienne, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بديكارت إلى الفصل الفريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر^(٢) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز»^(٣) في «التوتر» القائم بين الحرية الإنسانية والتحليلات المفروضة على الموقف الإنساني طريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victor متصوف العصور الوسطى. وإتخاذها شعاراً له وهي : «في رفعك ذاتا إلى

(٢) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية في صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ ووفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلعب منذ عام ١٩٢٤، ودافع صوته نظراً لاشتراكه في حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذي يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذي وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية في نصجها الأخير، الا وهو كتاب الوجود والعلم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

- 1- La nausée; Paries : Gallimard 1938.
- 2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.
- 3- L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.
- 4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.
- 5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.
- 6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.
- 7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(٣) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجردى ألماني شهير، ولد عام ١٨٨٢ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦ م وأستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ وأعطى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، لم عاد بعد التكالمة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ وأخبر عضواً شرفياً بجامعة هيدلبرج وفي عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

- A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.
- B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.
- C- Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936
- D- Existential philosophie, Berlin and Leibzig W. de Gruyter 1938.
- E - The personal scope of philosophy. Trans. by R. manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتمتع ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم لتخللا صميما بين موقفي الإنساني، و توكيدي لأبوة الإله، وميلاد شخصيتي^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها في صميمها. يقول مارسل « إن من لم يحس مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢) ». ويزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول « ومن هنا فينبغي ألا نقول أن الفلسفة هي التي تعطي معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون لغة (فلسفة عينية) دون توتر يتجلد دائما، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق الوجود التي توجد فيها و بواسطتها^(٣) أي بين الأنا الواقعية التي هي الأنا المتجسدة لا الذات المثالية في ميدان المعرفة و بين هذا العيني الذي لا يتغذ. و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنساني الذي لا يتغذ أو يتغضب الا بأقنى ما في نفسه و بكل قوته، أي بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية – أو إن شئنا الدقة – من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، و الشوائب التي ألقاها الروتين والضغط الاجتماعي و الأحكام المسبقة و الوهام الفرور على شخصيتنا الحية^(٤) ».

و يرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التي يواجهها مارسل هنا، و هي الصعوبة التي اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هي أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقي إلى

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صريفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله : إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى والذى يرد إلى التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية العينية ووزنها الوجودى^(٢). ويؤيد رده أيضاً فيقول : إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، وبما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى الشخصى^(٣)، إن التجربة بالمعنى الوجودى والتى لا تكف عن الرجوع إليها وعن إستحضارها، تجربة فردية عينية، وليست ملك التجربة التى تم تعميمها وإدراجها فى مخطط وابتلالها.. إنها ليست تجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية » لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، وذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا إلى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، وأن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة والتصاقا بالشخصية، ثم أن نعمن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً إلى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميط اللثام عن معناه وقيمه، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم وترتبط بالله.

(١) ريجيس جوليفيه : المذهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة،

الطبعة المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٨١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'invocation, P. 35.

ب - الوجود للوجود

كيف ارتبط أنا بهذه الأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجي بأشكاله وظواهره ومبادئه بنفس الطريقة التي ارتبط بها جسدي، وأستخدم في هذا الصدد مصطلح «الوجود incarnation» ووسم الوجود كله بالوجود؛ فكما أنني ألتجسّد في جسدي، فكذلك وجود العالم في، ويوجد الله في العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسيّة ورموز^(١).

إن الوجود، وشعوري بلذتي بوصفي موجوداً، يفرض نفسه عليّ فرضاً لا سبيل إلى مقاومته باعتباره شعور بلذتي مرتبطاً بوجود، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتباري متجسداً فحسب، بل إنني لا أستطيع أن أؤكد وجود شيء إلا بقدر ما هو متوافق مع جسدي، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لي في الوقت نفسه الذي يعطى لي فيه وجودي الخاص الذي لا يتصل عن وجود العالم، فالعلاقة الثنائية تصلحهم بهذه الحقيقة البهية بلذتها؛ إذ أنه من الحال إغراق الشعور الفردي على نفسه، لأن وجودي نفسه هو يرتكز لتصلب إلى العالم أو وجود - في - العالم - *être dans le monde* - ومع ذلك فإن وجود العالم الذي تحدثت عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء للموضوعية جنباً إلى جنب، والتي نرغبنا مقتضيات الفعل وحدها في كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وقابل يرفضنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا التحول للجسم في التجربة، ترجع إلى أن

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : Être et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا» ، بأنه بالتالى مملوك لشيء أعمق وأكثر جوهرية . صحيح أننى أقول أيضاً «تفكيرى» *ma pensee* ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» *mon ame* لكن هذا فى الحقيقة يثبت أننى لست أنا ، ولا الموجود إن أردنا الدقة -- يجسم ولا نفس ، فكلهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل ويتسبه إلى نفسه ، أعنى تلك «الأناء التى لا يمكن -- إذا أردنا التدقيق -- أن أقول عنها أنها «أنا» *mon* لأنها وحدها ليست مملوكة ، بل هى مالكة ، وهى ليست محوطة *enveloppe* وإنما هى محيطة *enveloppant* وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسيل إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم «وذلك من اتحاد النفس وبقيّة العالم ، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة»^(١).

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين : تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى ، أعنى كينونى *mon être* تفرضان علىّ باستمرار شعوراً بطرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك *L'être et l'avoir* ، وأنا لكى أفهم لهذا التعارض فهما جيداً ، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود .

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك - الامتلاك *avoir-possession* والملك - التضمن *avoir-implication*^(٢) يبدأه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض ، *exposable* وأن يعرض «للغير» والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تفصل فيه «الخارجية» *L'exteriorite* عن «الداخلية» *Interiorite* بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل *Tension mutuelle* ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذي ابذله لادماجه في^١ وجعله ولهاى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التي نسيجها المخاوف والألوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط للملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» في اتصال مع «الأنا» عن طريق الداخل، وكلمتا ارتبطت بجسمي جاعلا خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإني أعلم في هذا الارتباط، ويستوعبني الجسم الذي أعتبر نفسي ولها شيئا واحدا، ويبدو أن جسمي - بهذا المعنى - يلتهمى بالمعنى الحرفي للكلمة. وهذا ينطبق أيضا على جميع ممتلكاتي التي تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إزاحته في ملكه نفسه: فالملك - في حده الأقصى - ينزع إلى إزابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكي يستطيع الملك أن يخدم لعدم الوجود، ينبغي أن أسطر-بفعل منعكس- وهصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية»والخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وهذا يتحول للملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيرا حيا عن الواقع الذى أكونه . يبدو أن هذا لا يكون ممكنا الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده تكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسى إلا حين تمى تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريميس جوليه : للملابس الوجودية ص ٢٨٦ .

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فى، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فى، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله كموضوع، أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله الحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فى وفى العالم وفى كل الأشياء. ^(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغا بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن ^(٢) وحاول هو بنظرته عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلالم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

(٢) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أموس وأعقد المسائل فى الفلسفة، ولقد بدت كمسألة عقلية فى الفلسفة الديكارية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسده ككائناتى فى السفينة لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى ردهه على اعتراضات لوتو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد لاتحاداً جوهرياً. (انظر : Kemp Smith, N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهريين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهو تدور حول وجود الفكر التفعلى فىنا وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦) وكان ديكارت قد رد على رجويس Reguis قائلاً: إن النفس متحدة لاتحاداً جوهرياً ووجودها مع الجسد، وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن يله لا بالعرض (انظر :

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت فى خطابه إلى الأميرة إليزابيث فى مايو ١٦٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وحسب معه، كما تتول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مينايفيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد وتزله يذهب فى هذا الصدد إلى أنه توجد فىنا أفكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها ونحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فىنا خاصاً بالجسم فهو معنى الامتلاء، وخاصاً بالنفس فهو معنى الفكر أما عن النفس

جسمي على إنه آلة نفسي أو أداتها، لكن مجرد تأمل بسيط في هذا القول يجعلني على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدي لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفسه الشرط الضروري لتصنيع الآلات والأدوات.

وجسدي ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعني جسدي تماماً كسائر الأشياء المملوكة إن جسدي - وما رسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودي في العالم. وهذا يعني أنه بما أنني مضطر لأن أربط بجسدي كي أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدي لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لي نعم يمكنني أن أدرس جسدي بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمي أو «لا تجسده» أقامه ديكارت في تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هي أن الرابطة التي توجد بيني وبين جسدي، رابطة عينية وجودية، إن جسدي لا يصبح معقولا البتة إلا ككليات متجسدة، أو كوحدة يساند لها

والجسم مما فإنه توجد فيها فكرة الاتحادها التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس في الجسم وتعمل بها الجسم في النفس. ولقد وجد ديكارت أن الفكرة الصورية هي مركز هذا الاتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى، وسهية التأثير، ومزدوجة أي نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تدلب في حلولة لهذه المسألة، إلا أنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام في حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر والامتداد أي بين النفس والجسم وتدل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك تجده يقرر في «الخطاب عن الله» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجودا البتة، لكنت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : للخطاب عن اللهج ترجمته الخضيرى- القسم الرابع من ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يطن حلا مقنعا يقدر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن تجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان «لقد حاولت ملاب : الحلال الانفاقية عند الميراث، والتوازي عند اسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر : (Hamelin, O. : Le Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذي هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا قلنا مساندة الله لنا، وفقلنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى ملهين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنساني في العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يمتره اليأس من كل جانب^(١).

إن الأساس الذي يركز عليه الوجود المسيحي هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لفز أو سر «تجسدي» لا يحل إلا بفضل فعل الإيمان «الذي يملأ الخواء الذي يوجد بين ذاتي التجربة وذاتي المفكرة، والذي يؤكد تجاوزهما مما كرحلة وككل»^(٢)، ومن «فكرة الذي يربني أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذي يريد العالم»^(٣) إلى على استناد لأن أبل وجودي - في - العالم، رغم تحدياته وما يفرضه على، كي أعي ذاتي وأنهم وجودي كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه «عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن في نظر مارسل هو ذلك الذي يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذي حين نحيه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا يتنمي إلى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما تقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولا يغترب العالم الحسي كثيرا عن حياة الروح .. إني أصبح مع العالم تبليا للوجود الإلهي، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله للوجهة للإنسان^(٤)، وهذا يذكرنا بما قاله باركلي^(٥) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التي يتحدث بها إلى الإنسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتي باركلي ومارسل.

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. 46.

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

جـ - الطريقة من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى... الوجود للتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده في مثل هذا الحراك العالى الدائم.. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا في هذا الحراك .

أحيانا أنغمس في هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكتب لإرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجلت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أفسق وراء التيار على غير هدى، أشر بخطر داهم يتهددنى . هو خطر فقد ذاتى الحقبة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»^(١)، وما هنا يأتيها السؤال: كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة؟ يجب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلمو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجب مارسل: إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختياري ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفي مثل هذا التجاوز تؤكد ذاتى، وأمنعها التصلية

= / =

George Berkeley فيلسوف إيرلندى من نسل الإنجليزي عاش ما بين طى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلجأ في نقضه قبه البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترتبة بعضها دلالات أو علامات على البض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدنا الله لتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كلفة كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

- (1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .
- (2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .
- (3) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290 .

تنتقل من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه. على هذا النحو يكون للوجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو أصبح للوجود موجوداً حقا، وذلك على خلاف إنسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذي يفقد حريته، و التمس بعدم القدرة على الاختيار، إن إنسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يحصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكنني فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختياري معنى لسلسلة الأحداث التي كونت ماضي ؟ يجب مارسل نعم، إذ أنني أشعر بمسؤوليتي الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضي، فهذه الأفعال هي أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحملتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أنني لم أقرها، فكأنني لا أقر ذاتي .. أنني ووجودي الشخصي وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالي على إنها حقة، و لم أقر أفعالي الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتي وغير ذاتي في نفس الوقت، أو - والمعنى واحد - لحظمت وجودي وقسمت حياته، في حين أنه غير قابل لأن ينقسم مرلا^(١).

ورغم أنني أقر ماضي، فوجب أن أعترف أن ذلك للماضي يمتد على .. أنه يمتد معناه من «حاضري» كما يجسده مصيري. أنني حينما أؤكد ماضي، وأواجه حاضري، أكون متفهما في تعاطي مستقبلتي، وعلى هذا النحو فإن وفائي للماضي، ومواجهتي للحاضر، يمنحاني نظرة علاقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أعلق مستقبلتي، وأعطيه، وأبنيه، من تقلة في الحاضر لها صلة بالماضي فإنني أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية.

وهذه الطريقة بتتصر الأمل، وتتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنها ما يؤسان ويحققان «الدوام الاتولوجي لحياة»^(٢) .

(1) Ricardet; K: The Existential Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Essai et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختياري أوجه حياتي، التي لن تكون لمتشد، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمني وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى للديكتاتورية التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وليق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً أحياء، وتوجيهاً أحياء. إننى أقتبس من شعاعه إيضاحات جزئية تثير الظلمة التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينتى التى تحمل كل الوفاء للغة الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الإنسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسدة بوفاء مع اختياري كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضوياً فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حرى الحق وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحق تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الإيمان.

وفى حين أن إنسان مارتر قد ألقى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً مع تدايبه ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بلانها فى الوجود. يقول مارسل «لإنسان القيم قط إلا إذا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشاك

فيه^(١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهى تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجذدة فى الذات الإنسانية باعتبارها متسبة للوجود - فى - العالم إلا أن القيمة تكون هى أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر التجسد يبدو بأوضح صوره فى تجسد المسيح، ففى مثل هذا التجسد يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الإنسانى الحق، وحيه للوجود الإلهى الحق. إن المسيح فى طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنسانى الأقصى، وهو فى طبيعته الألهية يدعرنى الى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية فى اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الإنسانى الزمانى، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concrettes du Mystere ontologique paris : Descalee de Brower, 1933, passim .

والمملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والمملك»: الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والمملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى للشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلق من قدر «الإنسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدى إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعنى بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيتشه تبلدت بصورة واضحة فى تمسكها الصمىمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عنيين، وفى اعتمادهما عن (الفكر بوجه عام). إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار المعنى الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر يتنازع البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للفرع الرجوع إلى كتاب للولف : للنطق وبتنازع البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G. : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «التفكير الثاني» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوز كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردى، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السِر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نقضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغى أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي *devant moi* ، ولكننى أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شيء اشتبك فيه أنا نفسى، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو فى نفسى *L'en moi* وما هو أمامي *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسى فى الفلسفة وهي هنا «التفكير الثاني» عند مارسل ينحصر فى إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة فى الحقيقة ، وفى كل ما هو واقع سواء كان واقعى أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن تتنفسها»^(٢).

إن «التفكير الثاني» الذى هو فلسفى، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل ^(٦) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثى الحركات ^(١) إذ ه أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل ^(٢) كما أنه ربط دياكتيكة بالثلاثية ^(٣) ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis ^(٤) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناء منطقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعاً جديداً. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتى

^(٦) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف ألماني العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما أعطانا نسفاً مثالياً أكثر معقولة وفهماً (انظر Wright, A history of modern philosophy, P. 316 هيجل تتسم بالصمود الكاملة، انظر Russell, B. A history of Western philosophy P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصبح فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلسفة » (Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل « مركزة، وملققة ومتقنة، ومثقة بالحنى، وناذرة ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر : ليكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) ولهم مؤلفات هيجل :

- A. Phenomenology of Mind; translated by J.B.Baillie.
- B. Science of logic, translated by johnston and struthers .
- C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .
- D. Philosophy of Religion, translated by epeirs and sanderson.
- E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .
- F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .
- 1 - Russell, B. A history of western philosophy, London 1947, P. 758 .
- 2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 11. P. 382.
- 3 - Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63 .
- 4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العلم ؟ نلاحظ أولاً أن العلم لا يعلم نفسه ، لأنه لكي يعلم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعلم نفسه: والعلم «معلوم» وعن طريق الوجود تسلسل العلم إلى الأشياء، فالعلم لا يمكن أن ينشق إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعشوية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية صماء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذلك- يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما ورائه فى دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضا فى البداية. فحين نحاول الوصول الى تأكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة و مؤكدة. وهذا يودى إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك ؟ يجب مارسل «إن نتحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسعى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلنكن نصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفرق الوجود فى علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود».^(٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - Sartre, J. P. L'être et le neant Essai d'ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلغلي، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى « بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة وما بعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكبرى كجاردية (*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر ونلذذ به، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا يستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركي الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في تقفنا قيد البحث إلى أن ثمة منارج ثلاثة يمر بها الإنسان : للمرج الحسى، ثم للمرج الاخلاقي، وأخيرا للمرج الدينى. وبينما يتم الانتقال من المارج الحسى إلى المارج الاخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الإنسان، نجد أن الانتقال من المارج الاخلاقي إلى المارج الدينى لا يتم الا بقفزة في الهلابة، أو قفزة في المجهول، وذلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، ونلتصق من ورائها أن نكون بين يدى الله، وأن نؤمن به. نأخذ من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠) ونظر أيضا لكيركجارد :

- 1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .
- 2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 3 - Either/or. A fragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .
- 4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى تتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعمله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو للموضوعات العلمية، لكن هنا لا معنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميظ اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلقة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.^(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواحى المبيرى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الإرغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحرته، لأننى قد أفنح نفسي بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العس، لأنه بالضبط كذلك.^(٢)

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حر، لكن مواجهته للسر، يمكن أن تحمله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هنا عن حرية واختيار. وهذا معنى أننى أكون حرا فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أربط بعمق بنداته .

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحقّة ذات حرة • تعلن بقوة فريدة إيجابيات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية^(١).

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية للجدل الصاعده، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حققة، فيجب أن تتجاوز نفسها، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي.

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا»^(٢)، وأن العالم «يضرّب بجلونه في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا مبرر له إلى التمسك به^(٤). وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضنا على ما ينطوي عليه «وجودي» من وضوح ونداهة *l'evidence de mon xister*، ومن أسقية على التصورات جميعا، والوجود «وأقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعا^(٥).

وهذه مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .

2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .

3 - Ibid, P. 109 .

4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .

5 - Ibid, P. 40 .

بالتعمق في المجزئ، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردي، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»^(١).

وحين يقول القديس توما الاكويني «أن الفرد شيء لا سبيل إلى التعبير عنه». فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقة الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجي التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردي، باعتباره وجودا مطلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، هو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجي»^(٢).

وعلى ذلك فنحن نترك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقته العينية المباشرة في خبراتنا اللائية، وما هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا : ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و «أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيراً عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلي إلا داخل الفردي، ومع ذلك فلنكن نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيج أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهي الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن تبين بأن في الانسان «دواما انطولوجيا معينا Cetaín Permanent ontologique .. دولم يلوم ، ولندوم نحن في علاقتنا به ، دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»^(٣).

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقي إلا بقدر ما تفضي إلى سر الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات .

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .

2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .

3 - Ibid. P. 173 .

إقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة للموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبى أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أى أن تنفى أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تغيل الوجود فى تكامله للتجاوز أو المتسامى. والواقع أن السر الوجودى لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فيومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العلنية أن تؤكد هو أن الوجود أعظم من أى موضوع، وأكثر من أى فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضرا فى عينيه بمثابة لا تفقد .. وإذا كان نفى النفى البات، فإن قوة الوجود الالابائية توجد فى نفى كل نفى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل المعنى للسر الانطولوجي أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا أننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحيث يبنى هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد « وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وبإختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى »^(١) وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنح الموجود فى المواجهة ملاءة انطولوجيا خصبا.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحس *INTUITION* مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين مماً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شعناً الدقة - مملوكاً *Possedde* والحقيقة أنه من الأفضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقترب منه على الإطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الأول) ممكنة، ذلك التفكير الأول الذى كان يسلم بما هو انطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يودى بنا إلى أولوية الوجود بالنسبة إلى المعرفة، وإلى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) *Le Etre n'est pas affirme, mais S' affirme* وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى تتجه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «التفكير الأول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمج فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلياً أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يفتنيتها^(٣).

(1) Marcel, G : *Position et Approches concretes du Mystere ontologique*, P. 275.

(2) *Ibid* : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه : للذهاب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذى يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقلمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivité يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويذير ظهوره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والثبات دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسأل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلانه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار العرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وبذى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إني احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس المخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤولف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)»^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية نبني وبينه^(١) وفي نفس اللحظة التي تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، تنتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر» .

إن «الأنت» الذي تم اكتشافه ، هو حضور مباشر ، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صحتها ، بالتجربة العلمية ، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر ، و «الانت الاعظم» هو الله . لكن وجه الاشكال يتمثل هنا في أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتحلل العقلى ، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يتندر أو يوضع دائماً موضع سؤال . والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر ، يعبر عن الوفاء والأمل والحب ، أما رفض الاستجابة ، فرغم أنها فعل حر أيضاً ، فهي خيانة للوجود .

إن مارسل يدعونا الى الإيمان ، إذ في الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله ، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و «حاضرة» و «أنت» هو «الأنت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حاضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما ، فإن الوجود - أيأ كان - لا يكاد يدرك من الداخل ، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك المسر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه ، وتكيفه مع بقية العالم بونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجليدة دائماً ، هو سر «حضور» يضم فيه عقلنا ، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب ، كما أنه نداء لحضوره الخاص ، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه لزاء وجه ، كأنه اغنية الصداقة . وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف ، وأنها حضور مباشر .

(1) Marcel, G. : Du Refus á L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية يقدر ما تكون نتيجة^(١). فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - أن نقطة البداية تتمثل في الإنسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسده»^(٢) وحين أقول «أنا أوجد» فإنني لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكني أشير إلى «وجود متجسد» أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذي «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى، أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى»^(٣) إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصلاً، وليس انفصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشئ يطبق على الرابطة التى تجمعنى بالعالم، وبالأخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسى وجسدى^(٤). إن المشاركة عند مارسل وثام ووافق. ويتبدى هذا الوثام وذلك الوفاق فى واقع «ذاتى» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يواظمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون «هو أنا» لانه، يوجد امامى كحضور مطلق فى فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص أيضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،^(٥) يتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختفى مع إشكال الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هى سر.

(1) Marcel; G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 235..

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.

(4) Reinhard, K. : The Exisentialist Revolt, P. 219.

(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكننا أن نعتبر جسدي شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكنني سأشعر حينئذ باغتراب نفسي عن جسدي، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذي رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»، إذ في اللحظة التي اجتاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدي من طاعية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتي بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عني، ويتحول في ناظري إلى وحش شرير عاث. وقل الشيء نفسه على وفاقي مع الله.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا لم تفكر في الله كـ «هو» أي كموضوع، ألا تقع بذلك في نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجب مارسل بالنفس، وذلك لأن السر الإلهي عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - وعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذي لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن تتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جاري»^(١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنساني في توتره الدرامي يبقى دائماً في حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفي عالمنا الأرضي الذي نعيشه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت: موت مشاعري ... موت حماسي ... موت الوجود الذي أحبه ... موتي أنا الخاص.

إن الموت يضع أمامي مشكلة، الوجود الزائل، وهي فكرة يرتد لها إنسان المحشد، وتملاً رعباً وجنباً، وليس ثمة اتعاق عقلي، أو جدل فكري، أو طريقة نستر أو إخفاء، يمكننا من أن نجعل حقيقة الموت وبقينته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتقيها بأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للاختصار على هاية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه وتجاوزه ... دعوى للحب. يقول مارسيل «إذا تخيلنا عن موازنة اتطولوجية للموت، فإن الموت لاتعادل الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه للوازنة لانتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه»^(١).

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودي» و «الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا أوجده» يجاب عليها بـ «أنا اعتقده». ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يمرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأى ملك، امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة؛ ولقد كتب مارسيل عن مصطلح الملك يقول: «إننى لا أعنى به ممتلكات مرئية وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة : الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتي تجعلنا لا نستشق عبير الروح، وباختصار أى شئ يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبناء الله»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرفان النقيض للمشاركة؟ إن مارسيل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو للمشاهد. أما عزلة القديس «فهى تكون في موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم

(١) انظر في ذلك لمارسل

A. Ette et Avoir, P. 244.

B. Durefusá l'invocation, P. 186.

(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.

(3) Marcel, G. : Ette et Avoir, P. 25.

الأرضي، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهي على العكس من ذلك هروب أو فرار^(١).

حاول مارسل في تحليله الأخير، أن يبين أن «كل شيء يمكن رده إلى التمييز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذى يمارسه جسدنى على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... إتنى اختفى فيما يمتلكه وألحقه بى .. إن الأمر يبدو وكأن جسدنى قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما يمتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتتني وألفتني، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أمتلكه،، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه^(٢).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلتتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان *Reflexion sur la foi* جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك *Etre et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلطوه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : *Etre et Avoir*, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك للموضوعات التي يمكن أن تتحقق من صدقها وأن تتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً في مما أننا عليه بالنسبة لنفسى، فאלله أقرب إلى نفسى من نفسى^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادى النفس دون أن ترغبها أى أرغام. ولابد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاتاً إلى حالة أخرى، ولا هو انخلاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- الفلسفة شهادة خلاقة

ينادى الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائماً ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التي تظهر نفسها فى الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها فى ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال اللاتى ليس إلا «افتتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»^(٤). إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : Du Refus à l'invocation, P. 310.

(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 316.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تترك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يحمل فيك ... إننا نعطي حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطي فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة *Patir et agir* مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع، يقول مارسل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهلين الاستمداين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتتشر وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يمر عن ذات استمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Marcel, G. : *Homo Avoir*, P. 23.

(2) Marcel, G. : *Du Refus a l'invocation*, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن يتشغل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»^(١).

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تخجب في أي لحظة، وتقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز^(٢).

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد ×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك للمداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) Marcel, G. : Être et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحلة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي^(١).

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع ... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «السر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العلمية والعبثية - أن كلا من التفكير والوجود الفردي العيني للشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني للشخص، انفق مارسل مع كبير كجارد وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارته المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حرته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أى وقت مضى - انقذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني للشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدي في الإنسان.

(1) Delhomme, J. : T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لحرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج فى قطع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية فى العالم المعاصر أدخلت الطابع البارد اللامسؤول لإنسان الحشد أكثر من أدخلها للطابع الشخصى الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردى الشخصى، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسى أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجى» للحياة الجماعية كما تبدى فى الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التى يكون الإنسان الفردى للشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إلتواء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً فى واقعنا المعاش فعلاً، حدّاً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اتقاعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك للمذهب.

الفصل الخامس
الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديائف و ماريثان
ويوبر وتيليش

الفكر الفلسفي اللاهوتي عند برديائف وماريتان وبوبر وتيليش

١ - تقديم و تعريف :

إنها لفارقة جد عظيمة، أن نجد في بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما انتمز رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اُسِم بالطابع المسحي الشامل اُسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه نيقولا برديائف^(١)

(*) ولد نيقولا الكسنطروف برديائف فى كريف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعى، وكان معجبا لِم شَبابه بماركس والماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات ولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب من «الغلبة والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركبها من الماركسية و الخلافة والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى انخلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديائف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اعتبر أسطانا بجامعة موسكو لكنه أقبل من هذا المنصب بعد عام واحتل حقه وتم نقله إلى الخارج. ذهب برديائف إلى ألمانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات و تأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، وأخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

=/=

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرثوذكسي The Rediscovery of Orthodox Theology» وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه «إحياء اللاهوت The Reval of Catholic Theology» صلب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريان^(٥).

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .

13. Truth and Revelation, Harper 1954 .

14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(٥) جاك ماريان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢ ، كان أبوه محاميا أما أمه فهي أختة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمه في «ليسيه هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناهج الفكرية التي كان سائدا في السوربون والذي كان غليظا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن دفعه إلى «الكوليج دي فرانس» وسماعه محاضرات هنري برجسون أشجعت فيه ناحية روحية كان متحفظا بها. ذهب ماريان إلى ألمانيا ودرس للمذهب العموي الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت متمميا إلى الترمائية دون أن أعرفه ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريان إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا و برنكتون وفورغو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات ماريان والتي ترجمت إلى الإنجليزية هي:

=/=

Maritian وذلك رغم أن ماريان كان أول الأمر بروستانتيا كأمة ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ورغم أن شهرته تعود أساساً إلى كونه فيلسوفاً ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بحث وحياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحث .

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholasticism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Scribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Exsistence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Seribner's 1952 .
22. Creative Intuition in Art and Peotry; Pantheon 1953 .
Macmillan 1952..
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

=/=

و على الرغم من أن مارتن بوبر Martin Buber كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوبر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الدينى الاخلاقى حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة^(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
 25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
 26. On the Philosophy of History; Scribner's 1957 .
- (*) مارتن بوبر فيلسوف دينى يهودى ولد فى فيينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعليمها يهوديا تقليديا ، و حينما التحق بجامعة فينا و برلين تخصص فى الفلسفة وتأريخ الفن على وجه خاص. وفى العشرين من عمره التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفى عام ١٩٠١ أصبح ناشرا فى جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوبر سرعان ما اجمعت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للتأريخ والثقافة والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٩٢٤ أصبح عضوا بارزا فى جمعية اليهود الناطقين بالألمانية ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتي. أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧ ، وفى عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفى عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر فى كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:
- A. I and Thou; Scribner's 1937 .
 - B. Essays in Religion; Melbourne university press 1964 .
 - C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
 - D. The prophety Faith; Macmillan 1949 .
 - E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
 - F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة؛ برديائف وماريتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة المعارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillich^(٢) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجلا لاهوت مسيحى من الطراز والأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسى منصبا فى دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط فى تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
 H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
 I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorail Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .
 J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .
 L. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(٢) بول تيليش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد فى بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيسا فى الكنيسة الأنجليكانية لبروسيا وهى لوثرية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولا بالاتجاه الرومانتيكى والتأمل الجمالى للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قوية متعقدة فى الكاثنتية. حصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩١١ ودرجة علمية فى اللاهوت عام ١٩١٢ وحين قسيسا فى نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة اللوثنية الاجتماعية فى ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتما باللاهوت الحضارى وحين فى العام الأخير أستاذ لللاهوت فى Marburg واستاذ للدين فى Dresden عام ١٩٢٥، وفى عام ١٩٢٨ استاذ فى Leibzig وأخيرا حين استاذ للفلسفة فى جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية فى ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث عين استاذ للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم فلاسفة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده إذ قমে نقاط إتفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص إذا تحدث مارتيان من منظور كاثوليكي روماني وتحدث برديائف من منظور أرثوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى. وتحدث بورر من منظور يهودى، فإنهم جميعاً أثاروا نفس المشاكل وأكبدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متغايرة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وجدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

 ==

- A. The Religion Situation Holt 1932 .
 - B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
 - C. The protestant Era; University of Chicago press 1948 .
 - D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
 - E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
 - F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
 - G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
 - H. The New Being ; Scribner's 1955 .
 - I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university .
 - J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
 1. Tillklich, P. (Autobiographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .
- (٢) انظر المرجع السابق صفحات ١٠٩-١٣-١٦ .

ب - أوجه اتفاق :

ما هي تلك النقاط التي اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم في الخلفية الفكرية واللاهوتية وفي وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلي :

أولا - أنهم أنطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تبعوا في نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم في قالب أنطولوجي. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبي، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلي وتحليل فلسفي. نعم إن مقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا في ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صحتها بادئ ذي بدء من القول العقلي ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفي أنطولوجي الأساس. لقد تحدث مارتان وبرديالف وتيليش كثيرا عن الوجود واللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوير، حيث قدمها لنا في شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هي أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت^(١).

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بنى الموقف الوجودي واضحا تماما في أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التي أثارت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يركز على الوجود-Existence ولا يركز على الماهية Essence كما انه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كجارد^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كجاردى على أن الوجود الانساني والموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فردي، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كجاردى مبنيا في التفكير الوجودي لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقروا هذا التيار الكبير كجاردى من منابع غير مباشرة^(٢)، أما مارييتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد للتصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها- هي الوجودية الحقة^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودي للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا في معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لمزيد من الفهم بوجودية كيركجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس

الوجودية للمسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existential Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدها متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وتفردة وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في تجمع لا في عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلشى فيه الذات الفردية وتشوه وتمحى. وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا ينبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضا عليهم. إن نمط الأنطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتين الذي انحاز إلى التومائية - عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجمعت مواقفهم الأنطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد^(١).

رابعا - أنهم إهتموا بالانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الأنطولوجيا بل إهتموا بالانعكاسات مثل تلك الأنطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا إزاء ما رؤوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضى على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلى المعاصر - اتفقوا - على أن يناهضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لظهور التميز الفردي، والحرية

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند مارتان، «والاشتراكية الشخصية» عند برديائف و«المجتمع الحق» عند بوير، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إنفاقا ملحوظا فى الأساس رغم وجود فوارق فى التفاصيل.

محاسناً - أنهم اهتموا بتواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتى وحده ولا على الجانب الفلسفى وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغاً باليجاد نوع من التوافق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التى كانت سائدة فى عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا فى جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكى تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم ومبادئ ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسسى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة . ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التى تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدينية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع فى مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحى المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود فى صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين»^(١) فلقد كتب مارتان فى الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديانف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانتشل بوهر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

جـ - و أوجه اختلاف :

اتفق المفكرون اللاهوتيون الأربعة إذن فى إتهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالتواشى الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدت فيما بينهم، لا يجب أن نغفل عن رؤية أوجه الخلاف التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو يحدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شئ على التحليل والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور المعسرة على الفهم علاقة الوجود باللاوجود واللاوجود يحوطه الغموض بشكل أكبر مما تجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصوير الوجود. وإذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإتينا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللاوجود *Ouk on* أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و *me on* أى اللاوجود كإمكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأصلى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أى من هذين النوعين استخدموا. لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، يميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا^(١).

لقد استخدم مارتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى مارتان -وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية « فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى »^(٢) فلقد رأى برديائف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسمها « بحرية الامكان Meonic Freedom » وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانتلاقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى مارتان وبرديائف من حيث أنه شارك مارتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف فى عاطفة « الامكان والحرية » التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقسم بين انسان وانسان آخر، أو فى علاقة أنا - أنت يقول بوبر الأنت لن يساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابد^(٣). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقرينا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقرّنا أو تبقينا فى عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الأفلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو Maurice Friedman حين عاب على ايستمولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت» استنتج - أن هذا لابد أن يتبعه أن «اعتقدنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقاتنا بالنفس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أولئق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء جدلى عبنى مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب مارتين إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحث، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانيات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى مارتين إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان اللاهوتية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحثة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية^(٢)، فإذا إستعرضنا موقف تيلش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا بحثا كما ذهب إلى ذلك مارتين، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الأبدى» الذى يتقابل معه الإنسان فى حياته الديالوجية الحقّة .

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialougue, university of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, P. 6 .

والواقع أننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (being) فيبدو واضحاً أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودي، بالمعنى الكبير كجاردى على الأقل، إن برداياف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام ، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفاً وجودياً. كما أن مارييتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعاً من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. ونفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجودية وما هويا فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحققة عنده بين الموقف الوجودي، وبين الموقف الماهوي وهذا هو ما قام به فعلاً تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد انغل للموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، إلا أننا نجد ثمة إنفاقاً كبيراً بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصاً ، وهى لا تصبح كذلك حقاً إلا من خلال علاقة هذه الذات للشخصة بلوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتاً مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilus ed. Contemporary problems in Religion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber; M. : I and Thou, P. 28 .

الحقة إجتماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كاتسان فردي^(٢)، إن الشخص المفرد له كل الاولوية و الاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجمع .

أما مارييتان فقد ميز بين الشخص **person** وبين الفرد **Individual** يقول مارييتان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب للمادى وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية **Individuality** بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص يميل بطبيعته الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غايته القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى غير اجماعى ويعلو عليه»^(٥).

ولقد تناول برديانف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالانسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود للتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق برديانف مع تمييز مارييتان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانساني الفريد.. إن الشخصية الانسانية هي القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الواقع الجماعية^(١) الواقع إنما نجد في برديائف وبور وماريتان «الشخص الانساني كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الانسان... إنه القيمة القصوى في الأخلاق، والهدف الالهي في كل وجود إنساني مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذي قدمه لنا ماريتان وبرديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأي. فلقد ذهب إلى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق الا في الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التي ينسج تحتها الأفراد مسيطرة في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان إلى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذي يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أخصى إلاننا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع^(٤). يقول تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع ، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev; N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .

3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .

4 - Herberg; W., : Four Existential Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف مارتان وبرديائف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق للموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا ثباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم ؛ فلقد كان للموقف الاخلاقي عند مارتان مرتبطين أولئك الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبراً عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند مارتان في متطلبات الانسان الحقبة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Reson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كانت، ولكنه عقل عملي، أصر مارتان على أنه عقل سليم يحمل في مبدآن الأخلاقي والعمل، ومع ذلك يهد مارتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين؛ الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا هن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين المفرد Individualization وبين للمشاركة Participation فافرد ذاتي حر ديناميكي، أما المشاركة فموضوعية حمية استاتيكية ؛ وافرد هو الذي تقوم عليه علاقته الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر في ذلك ؛

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما تأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومعطيات التكنولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الإنساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المركزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تبعاً بحرية الأفراد، ولا تقسيم وزناً لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا إلى التركيز في حياتنا الأخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفي عبارة كانت الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الإبداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند مارتان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديكارتياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة، بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الأساسي للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعائاً ذاتياً مشوشاً، يحطم الحب والمحجوب معا»^(٤).

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .

2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .

3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .

4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرتينا ما هو عادل في الموقف العيني للشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جنلي ثنائي القطب^(٢).

يبقى الآن الموقف الأخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقبة إجماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر دياالوجي .. انسان يمهّد بوجوده كله إلى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار يتحدث الله إلى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو فلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82.

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132.

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول: «إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليما دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر- Com-mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلا لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئا من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت^(١) .

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية للشخصية للموقف العيى^(٢) .

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك مارتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيمّا تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العيى الشخصى؛ فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دمجها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية - وكذا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملًا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر مارتان يحمل طبيعة مزدوجة؛ طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدما عبارات تومالاكويني - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسي أو اجتماعي»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعملو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقا طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو في مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع هدفه يتمثلان في محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق والتميز في الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا اعتبرنا الشخص الإنساني مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التي كان لها أكبر التأثير والتفاذ على كثير من المبادئ الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عنادا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما برديائف فلقد قادته أخلاقة المركزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التي تتخذ من الحرية

1 - Thomas Aquinas : Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .

2 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.

4 - Herberg, W., : Four Existential Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة- وهي حرية إمكان عنده- أساسا ولهاها لها. ولكي نترك تماما المعنى الخاص الذي قصده برديائف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Collective Socialism وهي تركز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة على الشخص الانساني المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهي تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللכל .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما في الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

ولذا تعمقنا تمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثاني من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية وعي وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العيني المشخص»^(٢). يقول برديائف «إن تبرير البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضد إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber, g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .

1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المنسجم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعي يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ في اعتباره حرية روح وضمير روعي الإنسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكي يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التمثل من القانون بوصف وجود والمجتمع بصيغة معينة مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التي هي مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصية بأنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مركزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوهر كي نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تعتمد كثيرا عن تلك التي صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوهر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدي بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوهر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذي لا رابط بين أفراده إلى مجتمع Society والإنسان في نظر بوهر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا ينبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التي اعتبرها بوهر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراده إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنساني بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالي صانع المجتمع. يقول بوهر «يبنى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله»^(٢). فإله إذن هو صانع المجتمع الحقيقي .

(1) BuberM., "What is man?" Between man and man, PP. 203, 176.

(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدها تخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقط»^(١).

لكن ما هو الحل؟ إن بورر يقلم لنا تصورا آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوى Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذى يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلقة الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التى قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسى، وهى حركة لمبت دورا محوريا فى ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن فى أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واحتل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هنا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين^(٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة فى الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 - Herberg, W., Four Existential Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإتقاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساساً إلى فروع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تفاؤل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع للمعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده إشراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعماق إيمان الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بظموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب مارتان الذي وصف الوجود بسمه الجواب - من حيث أن الوجود موجود وما علاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «يقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائماً في «النقص أو الغلل» و«الاخفاق في الوجود»^(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الغلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13.

2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31.

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول مارتين أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هاوية الوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١). أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية في ضوء طلبنا وقبولنا وإقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد مارتين أننا إذا جلدنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالإنسان في حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الإنسانية^(٢). يقول مارتين «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكويني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائي للحياة الإنسانية يكمن في تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الإنسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء بصيرة رائعه، ومحة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر بردياليف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التآليه ، وهذه هي نفس نظرة مارتين، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته في الحرية.

١- يرى مارتين في منطقته له من هذا الموضوع أن الشر يكمن في الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذي يخرق القانون بهونه وفي مثل هذا الفعل الذي هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باحبار الزمان ولكن باحبار الضمائم الاطولوجي : الأولى لا تضع فيها القانون في اعتبارنا وفي هذه لحظة نرى أو نهاب أو فقدان الخير، والثانية هي الفعل ونحن في اعتبارنا شيء أو فناء وفي هذه لحظة نفعل فيها مع العلم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى لأن هي لحظة لا احتمال بالقانون، واللحظة الثانية هي لحظة فعل تعامل فيها مع العلم أو فقدان الخير (انظر في ذلك : Ibid, P. 31).

2- Herberg, W. : Four Existential The ologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولي يتمثل في محاولة تحويل الروح إلى شئ خارجي وموضوعي، والنظر إليها نظرة موضوعية خارجية شيعية يحيلها إلى شئ من أشياء علم الطبيعة، ويحلدها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير محددة.. لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم... إنها لا ترى من الخارج.. ولا تترك كموضوع ولا تتموضع في مكان.. ولا تتشكل في شئ.. ونحن نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التي تعبر عن الحرية أولاً وقبل كل شئ.. نقع في الشر.

و يذهب برديائف إلى أن الروح المحرقة هي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق.. وأن حسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيعية تبدى في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي... الخ، فالوجود استعباد Enslavement.. إنه «المبودية الأولية للإنسان»^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل النوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الإنسان كروح، فإنه يكون لمتشد مزدوج الطبيعة أي من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهياً ممكناً»^(٢) لأن «الانسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إن الإنسان «بسقوطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعي.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطم أجزاء من البعد الإلهي فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف ويتأسق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو - رغم موضوعيته - ما زال واقعياً^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .

2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .

3 - Ibid; P. 125 .

4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (ونلك فى أواخر حياته) كختام أو نهاية و شبكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شئ فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقاو تحولا ابتاعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

لما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهي مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نفاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو الخلق. و هذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى : المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحدا علاقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يدلوان حين التحول مما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من الانسان « كمختلف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الإلهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا »^(٣).

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .

2 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 19 .

3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشئ واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقياً، لكنهما يتفقان أنطولوجياً. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى اغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضاً عن «أساس الوجود الذى هو الله، وبمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلاً، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتخلل الموجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتي تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايراً للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تغرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الإنسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر .

إن الإنسان فى «طبيعته الأساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط «بالإنسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التناهى إلى الإنسان، ويعبر اللاتناهى عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسس صورة لها فى «يسوع المسيح» ، ذلك الإنسان الاله فى التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازمانى اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى إنسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصره الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هنا مفارقة Paradox^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة نهر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

-
- 1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.
 - 2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .
 - 3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 -

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقبة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر
التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم
تحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا
وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التي
باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما
هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من
اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي،
وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلًا
على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة
إلهية عند تيليش كما كان عند ماريتان وبرديانف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر
عمقا، وأعظم نفاذاً .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الانسان عن طريق ابعاده
للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين
شخص وشخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر
يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان
اعتقاد بوبر راسخا في أن «الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع
برديانف - أن الشر الأولى يتمثل في الخط من تشخص الحياة عن طريق
سيطرة علاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة
I-Thou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrines of the incarnation)
op. cit .

2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1, P. 146 .

3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناً^(١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هنا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الإنسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكي نعيش فإننا نحط من أشخاصنا وأشخاص الآخرين. ونقلل من إنسانيتنا وإنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهمل وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»^(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الإنساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصوب. ويفقد حريته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على اتخاذ القرار، وعلى ممارسة حريته^(٣). إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المفلقة» ففي مثل هذه العزلة يقترب الإنسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقاءه مغلقاً على ذاته^(٤) متوهماً بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي.

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .

2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .

3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .

4- Buner, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الإنسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقّة بالله لا تتحقق قط في الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم وبالإنسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتي الذي يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الإنسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الإنسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكليوية الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بقلبه»^(٢).

وإذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الإنسان، وبؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation . إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho ، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

يرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية بمنحها الله لمن يشاء^(٣). وبدونها ليس ثمة شيء : لا عودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص. إن على الإنسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا أنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذي يمنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكليوية كبرى، أما الشخص الذي يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن هذا يعد مغارقة.. مغارقة لا يقبلها العقل، ولا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها .

1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39 .

2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the lifeof Dialouge, P. 107.

3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52 .

4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية - وهنا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية^(١) . إنها - يقول بوبر - تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدي بنا إلى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلي فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثاني. وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجدى والديالوجى لتفكيره.

1- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د - محاذية :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة : مارتان، وبرديانف، وبور، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقي Systematic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل البنين، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند مارتان في «العقل السليم Right Reason ، أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابتاع». أما التصور الرئيسي عند برديانف فلقد تمثل في، الحرية Freedom والابتاع أو الخلق Creation، في حين تمثل التصور الرئيسي عند بور في العلاقة Relation أو الحوار Dialogue العلاقي، أما تيليش - آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تتناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العريضة التي اثبتق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نفلت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال مارتان، تماما كما نفذ الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات برديانف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بورر مفعمة بالشخصيات الدينية التي وسعت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أوثق ارتباط بالزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر وعلى الحدود المتاخمة ومع ذلك كان مثلاً لا اتجاهه الدينى بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدوداً فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية - أيها ما كانت اتجاهاتهم - بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضاً؛ فحينما ظهرت أعمال بورر لأول مرة باللغة الإنجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريثان فلقد حازت قبولا عربيا من البروتستانت واليهود والكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقا أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر انشاعا، وأعظم عمقا من اهتمامات الأرثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك في إنجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء في الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر في فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحي والحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط والاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريثان و برديائف

ويوبر و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافتهم الراهنة ، ولكى تدمهم الأفكار الراقدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة .

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر ، فلقد كانوا بمثابة المنكرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم ، كما كانوا شعلا مضئية لحركة فكرية جاهلت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ، ولزادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم . إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقى الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتواء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمد القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر ، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

- ١- رودلف متر، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣.
- ٢- زكى نجيب محمود: برتراند رسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦.
- ٣- _____: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨.
- ٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧.
- ٥- _____: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧.
- ٦- _____: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧.
- ٧- محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩.
- ٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠.
- ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.

تت بأهم المرجع الأجنبية

1- Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelian, 1968.

2- Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers, 2nd ed., New York 1959.

3- Bosanquet, B. :

A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.

B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.

C. Implication and linear inference, London 1920.

4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.

5- Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.

6- Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.

7- Haldane, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.

8- Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

9- Horton; W.M. :

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding, London,
1748.

11- Husserl, E. :

Ideas : General introduction to pure
phenomenology, translated by W.R. Royce
Gipson, New York 1391.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Dostoevsky to Sartre Cleveland
and New York 1956.

**13- Lindsay; A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London
1982.**

14- Marcel; G. :

Position et Approches Concrètes du mystere
ontologique, Pasir : Desclee de Brower 1933.

15- Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel; G. :

Du Refus à L'invocation, Paris : Gallim ard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Aperçus sur la liberté. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

Regard en Arrière, (Existentialisme chrétien) plon,
1947.

21- Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

A hundred years of British philosophy, (English
translation, Goerge Allen & unwin 1938).

23- O'Connor, D. J. : *A Critical history of Western philosophy*,
London, 1964.

24- O'Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- _____; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgement. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإهناع بهار الكب والوائق القومية

١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

